~~Ph. 1197 b~~

[illegible]

Lehrbuch

der gesammten

Philosophie

[illegible]

Dritter Band.

Metaphysik der Sitten. — Angewandte Moral. — Naturrecht.

Linz und Leipzig, 1804.
[illegible] Buchhandlung.

Ph u 544
Ph. u 544 (3
Ficke
Philos. Instit. 450.
R.

Vollständiger

Lehrbegriff

der gesammten

Philosophie,

dem

Bedürfnisse der Zeit gemäss

eingerichtet

von

Gottfried Immanuel Wenzel,

k. k. öffentlichen ordentlichen Professor der theoretischen und praktischen Philosophie zu Linz.

Dritter Band.

Metaphysik der Sitten. — Angewandte Moral. — Naturrecht.

Linz und Leipzig, 1804.

Im Verlag der k. k. privil. akademischen Kunst - Musik - und Buchhandlung.

Vollständiger

Lehrbegriff

der gesammten

Philosophie,

dem

Bedürfnisse der Zeit gemäß

eingerichtet

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Dritter Band.

Metaphysik der Sitten. — Angewandte Moral. — Naturrecht.

Linz und Leipzig, 180[illegible].
Im Verlage der k. k. priv. akademischen Kunst- Musik- und Buchhandlung.

BAYERISCHE STAATS- BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Uebersicht des dritten Bandes.

Praktische Philosophie.

Prolegomena zur gesammten praktischen Philosophie.

§. 1. Zweck und Gegenstand der praktischen Philosophie.
§. 2. Begriff der praktischen Philosophie überhaupt.
§. 3. Eintheilung.
§. 4. Werth und Nutzen der praktischen Philosophie.
§. 5. Geschichte der praktischen Philosophie.
A. *Entstehung der ersten sittlichen Begriffe. — Zustand der praktischen Philosophie in ihrem ersten Anfange.*
B. *Praktische Philosophie als Wissenschaft bey den Griechen betrachtet.*
Nr. 1. Besondere Darstellung der Moralphilosophie des Aristoteles, und Beurtheilung derselben.

Nr. 2. Das Moralprincip des Plato, und Beurtheilung desselben.
— 3. Moralphilosophie der Stoiker, und Beurtheilung derselben.
— 4. Moralsystem der Epikuräer, und Beurtheilung desselben.

C. *Die praktische Philosophie der Römer.*

D. *Die praktische Philosophie der Christen.*

E. *Nähere Darstellung und Beurtheilung der merkwürdigsten Moralprincipe von Puffendorf an bis auf unsere Zeiten.*

Nr. 1. Das Puffendorfsche Moralprincip und Beurtheilung desselben.
— 2. Das Moralsystem französischer Philosophen und Beurtheilung desselben.
— 3. Das Moralsystem englischer, besonders schottischer Philosophen, und Beurtheilung desselben.
— 4. Hutchesons Empfindungssystem, oder eigener Sinn für Recht und Unrecht, das moralisch Gute und Böse.
— 5. Fergusons Moralsystem und Würdigung desselben.
— 6. Adam Smiths Moralprincip und Prüfung desselben.
— 7. Dr. Clarke's Moralsystem und Beurtheilung desselben.
— 8. Wollastons Moralprincip und Beurtheilung desselben.
— 9. Leibnitzisch - und Wolfisches Moralsystem. — Beurtheilung desselben.
— 10. Platners und Garve's Moralprincipe und Bemerkungen darüber.
— 11. Kants Moralsystem.

Praktiſche Philoſophie.

I.

Metaphyſik der Sitten;

oder

Reine Moral.

Einleitung.

§. 1. Begriff.
§. 2. Wolfs allgemeine praktiſche Philoſophie und Metaphyſik der Sitten ſind mit einander nicht zu verwechſeln.
§. 3. Eintheilung der Metaphyſik der Sitten.

Erſter Theil.

Reine Ethik.

§. 4. Legale und moraliſch - oder ſittlich gute Handlungen.
§. 5. Guter Wille iſt das Einzige, was ohne Einſchränkung für gut gehalten werden kann.
§. 6. Die höchſte praktiſche Beſtimmung der Vernunft iſt, einen guten Willen zu gründen.
§. 7. Begriff der Pflicht und des guten Willens.
§. 8. Praktiſcher Grundſatz. — Maxime. — Praktiſches Geſetz, Sittengeſetz, Vernunft - Imperativ.

§. 9. Wesentliche Eigenschaften des Sittengesetzes, oder Vernunft-Imperativs.

§. 10. Daseyn eines Grundgesetzes der Sitten, der praktischen Vernunft, worauf alle Moral ruhet.

§. 11. Erste Formel des sittlichen Imperativs.

§. 12. Zweyte Hauptformel.

§. 13. Dritte Hauptformel.

§. 14. Kurzer Inhalt jeder Gesetzformel.

§. 15. Fälle für den Gebrauch angeführter Gesetzformeln.

§. 16. Das Daseyn des Sittengesetzes kann nicht geläugnet werden.

§. 17. Fortsetzung.

§. 18. Einwürfe gegen unser Sittengesetz, und Beantwortung derselben.

§. 19. Beweis, dass die Verbindlichkeit zu dem Sittengesetze der menschlichen Natur angemessen sey. — Einwurf dagegen, und Beantwortung desselben.

§. 20. Objekt des Willens überhaupt.

§. 21. Gut im weitläuftigen Sinne.

§. 22. Das Wohl und Gut im engern Sinne.

§. 23. Das Angenehme und Nützliche, zum Wohl gehörige Stücke, Bestandtheile des Wohls.

§. 24. Das sinnliche Begehrungsvermögen hat das Wohl zum Objekte.

§. 25. Der Werth des zum Wohl Gehörigen ist nur relativ. — Preis. — Marktpreis. — Affektionspreis. — Æquivalent.

§. 26. Das Gut im engern Sinne besonders betrachtet. — Eintheilung desselben.

§. 27. Relativ Gut.

§. 28. Absolut Gut.

§. 29. Worinn das Absolute Gut bestehe?

§. 30. Widerlegung derjenigen, welche behaupten, Glückseligkeit sey des Menschen höchstes Gut.

§. 31. Auch in der Tugend besteht nicht das höchste Gut des Menschen.
§. 32. Einwurf und Beantwortung desselben.
§. 33. Würde.
§. 34. Triebfedern des nach Sittlichkeit und Würde strebenden Willens.
§. 35. Eintheilung der sittlichen Triebfedern.
§. 36. Das Sittengesetz muss eine reine Triebfeder haben.
§. 37. Welche ist die absolute Triebfeder, die dem Sittengesetze Einfluss auf den Willen verschafft?
§. 38. Begriff der Nöthigung. — Eintheilung derselben.
§. 39. Obliegenheit und Verpflichtung.
§. 40. Aktive und passive Verpflichtung.
§. 41. Bedingung, unter welcher Verbindlichkeit oder Verpflichtung, aktive sowohl, als passive möglich wird.
§. 42. Kann sich der vernünftige Mensch selbst verpflichten?
§. 43. Aktiv verpflichten kann nur ein vernünftiges, freyes Wesen.
§. 44. Ein durchaus reines Vernunftwesen kann nicht Subjekt passiver Verpflichtung seyn.
§. 45. Nur vernünftig-sinnliche Wesen sind einer passiven Verpflichtung fähig.
§. 46. Folgerungen.
§. 47. Nicht alle Handlungen des Menschen sind Objekt der Verbindlichkeit.
§. 48. Ansichten der Verbindlichkeit.
§. 49. Was heisst pflichtmässig und aus Pflicht handeln?
§. 50. Grösse der Verbindlichkeit.
§. 51. Eintheilung der Pflichten nach den Kategorien.
§. 52. Coordination und Subordination der Pflichten.
§. 53. Von der Collision der Pflichten.
§. 54. Wo Pflichten sind, sind auch Rechte.

§. 55. Genauere Bestimmung des Begriffs vom Rechte.
§. 56. Ansichten des moralischen Rechts.
§. 57. Grösse, Coordination und Subordination, Collision der Rechte.
§. 58. Eintheilung der Rechte nach den Kategorien.
§. 59. Eintheilung der Handlungen nach den Kategorien.
§. 60. Heiligkeit.
§. 61. Für ein heiliges Wesen giebt es zwar ein Gesetz, aber kein Geboth.
§. 62. Für ein heiliges Wesen giebt es keine Verbindlichkeit und keine Pflicht, sondern innere sittliche Nothwendigkeit ohne innere Nöthigung.
§. 63. Für ein heiliges Wesen giebt es keine Tugend.
§. 64. Für ein heiliges Wesen giebt es ein unendliches, vollkommenstes, allgemeinstes Recht auf alle Mittel zu den sittlichen Zwecken.
§. 65. Tugend.
§. 66. Das Formale und Materiale der Tugend.
§. 67. Grösse der formalen oder reinen Tugend.
§. 68. Grösse der materialen oder angewandten Tugenden.
§. 69. Wesentlich nothwendige Bedingung aller Tugend.
§. 70. Alle Tugend muss man immer als im Fortschreiten, nie im Stillstande begriffen denken.
§. 71. Doch aber ist die Tugend nicht ein Fortschreiten, das immer von Vorne anhebt.
§. 72. Sünde und Laster.
§. 73. Begriff der Sünde. Wesentliche Merkmale derselben.
§. 74. Bemerkungen.
§. 75. Eintheilung der Sünden.
§. 76. In welchem Sinne es keine Bosheitsfünde geben kann.
§. 77. Nähere Erörterung der Arten von Nachlässigkeitssünden.

§. 78. Das Formale und Materiale der Sünde.
§. 79. Gröſſe der Sünden.
§. 80. Sündfähigkeit. — Sündhaftigkeit.
§. 81. Die Sündfähigkeit kann nicht zugerechnet werden.
§. 82. Wohl aber kann die Sündhaftigkeit zugerechnet werden.
§. 83. Laſter und Laſterhaftigkeit.
§. 84. Das Formale und Materiale des Laſters.
§. 85. Gröſſe des Laſters.
§. 86. Mangel an Tugend iſt noch nicht Laſter. — Untugend.
§. 87. Moraliſches Verdienſt. — Verdienſtloſigkeit. — Schuld.
§. 88. Kein endliches Vernunftweſen kann ein unendliches Verdienſt beſitzen.
§. 89. Aber es iſt auch kein endliches Vernunftweſen einer unendlichen Schuld fähig.
§. 90. Gröſſe des Verdienſtes und der Schuld.
§. 91. Erhöhet die Gröſſe der guten oder böſen Folgen, die aus einer Handlung entſpringen, an ſich ſelbſt das Verdienſt, oder die Schuld der Handlung?
§. 92. Moraliſche Zurechnung. — Imputation.
§. 93. Beſchaffenheit der Zurechnung, wenn ein unendliches Weſen ſie ausübt.
§. 94. Beſchaffenheit der Zurechnung, wenn ein endliches Vernunftweſen, der Menſch, ſie ausübt.
§. 95. Gericht. — Verſchiedenheit der Gerichte.
§. 96. Poſitives, negatives Verdienſt. — Poſitive, negative Schuld.
§. 97. Achtung. Verachtung. Geringſchätzung. Verehrung.
§. 98. Belohnung und Strafe. — Vergeltung.
§. 99. Zwecke der Belohnung.
§. 100. Zwecke der Strafen.
§. 101. Zergliederung des oberſten Sittengeſetzes in ſeine a priori erkennbaren beſondern Geſetze.

§. 102. Objekte des negativen und positiven Sittengesetzes.

§. 103. Von der negativen Selbst- und Gesellschaftspflicht überhaupt.

§. 104. Von der positiven Selbst- und Gesellschaftspflicht überhaupt.

§. 105. Welche a priori bestimmbare Tugenden dem negativen und positiven Sittengesetze entsprechen.

§. 106. Gerechtigkeit.

§. 107. Güte.

§. 108. A priori bestimmbare Laster, welche dem negativen und positiven Sittengesetze entgegen sind.

§. 109. Ungerechtigkeit.

§. 110. Lieblosigkeit.

§. 111. Können Gerechtigkeit gegen mich und Andere, Güte gegen mich und Andere in Collision kommen?

§. 112. Gerechtigkeit ist eine vollkommene, Güte eine unvollkommene Pflicht.

§. 113. Regeln für Collisionsfälle der Gerechtigkeit und Güte in der Anwendung.

§. 114. Regeln für Collisionsfälle der Güte mit Güte, des Rechtes mit dem Rechte in der Anwendung.

§. 115. Regeln, welche die Metaphysik der Sitten in Ansehung der Zwecke des Menschen beobachtet wissen will.

§. 116. Regeln für die Collision der Zwecke.

§. 117. Regeln für die Mittel zu den Zwecken des Menschen.

Zweyter Theil.

Reine Afcetik;

oder

Anleitung zur Tugend.

§. 118. Inhalt der reinen Afcetik.
§. 119. Begriff von fubjektiver Tugend überhaupt.
§. 120. Subjektive Bedingungen der Tugend als einer perfönlichen Eigenfchaft.
§. 121. Subjektive Hinderniffe der Tugend.
§. 122. Allgemeine Mittel zur Tugend.
§. 123. Hat die fubjektive Tugend Grade, und wie laffen fie fich beftimmen?
§. 124. Charakteriftik des Tugendhaften.

II.

Praktische Anthropologie;

oder:

Angewandte Moral.

Einleitung.

§. 1. Begriff der angewandten Moral.
§. 2. Angewandte Moral ist theils reine, theils empirische Wissenschaft.
§. 3. Theile derselben.

Erster Theil.

Angewandte Ethik.

§. 4. Eintheilung der Pflichten.

Erster Abschnitt.

Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

§. 5. Begriff von Selbstpflicht.
§. 6. Beweis, daſs der Mensch Selbstpflichten habe.
§. 7. Unstatthafter Beweis Anderer für das Daseyn der Selbstpflichten.
§. 8. Allgemeine Formel der Selbstpflichten.
§. 9. Die Selbstschätzung näher betrachtet. — Einwurf und Beantwortung desselben.

§. 10. Eigenliebe und Eigendünkel ſind nicht Selbſtſchätzung, ſind unmoraliſche Geſinnungen.
§. 11. Eintheilung der Selbſtſchätzung.
§. 12. Die negative Selbſtſchätzung, oder Gerechtigkeit gegen mich ſelbſt insbeſondere betrachtet.
§. 13. Die poſitive Selbſtſchätzung oder Güte gegen mich ſelbſt insbeſondere betrachtet.
§. 14. Verletzung der Selbſtpflicht.
§. 15. Wie begehet man Ungerechtigkeit gegen ſich ſelbſt.
§. 16. Wie verräth man Mangel an Selbſtgüte?
§. 17. Wie wird die negative und poſitive Selbſtpflicht durch ein fehlerhaftes Verhalten in Colliſionsfällen verletzt?
§. 18. Beſtimmung einiger moraliſcher Begriffe, die nicht entwickelt genug, oft Quellen der Verletzung der Selbſtpflicht werden.
§. 19. Tafel der Selbſtpflichten.
§. 20. Erſte Selbſtpflicht: „Erhalte deine Würde!“
§. 21. Zweyte Selbſtpflicht: „Erhalte deine Perſon!“

A. Von der Erhaltung des Lebens.

Nr. 1. Beweiſe für dieſe Pflicht.
— 2. Der Selbſtmord iſt pflichtwidrig und verdammlich.
— 3. Gründe, die den Selbſtmord zu begünſtigen ſcheinen. — Widerlegung.
— 4. Einſchränkungen der Pflicht, ſein Leben zu erhalten.
— 5. Fälle, wo die Erhaltung zwar nicht niederträchtig, aber doch unedel iſt.
— 6. Veranlaſſungen zum Selbſtmorde.
— 7. Verletzung der Pflicht das Leben zu erhalten, wenn man den groben Selbſtmord wegrechnet.

Nr. 8. Besondere Fragen, ob nicht in gewissen Fällen der Selbstmord erlaubt sey? Beantwortung.
— 9. Einige Blicke auf den heut zu Tage häufigen Selbstmord.

B. *Von der Erhaltung der Gesundheit.*
Nr. 1. Beweis für diese Pflicht.
— 2. Specielle Darstellung dieser Pflicht.
— 3. Grenzen dieser Pflicht.
— 4. Bestimmtere Pflichten, die in derselben enthalten sind.

C. *Von den Nothwendigkeiten des Lebens.*

D. *Vorschriften der Moral für den Gebrauch der Seelenfähigkeiten und Kräfte.*
Nr. 1. Für den Gebrauch des obern und untern Erkenntnißvermögens.
— 2. Für das Gefühlvermögen.
— 3. Für das obere und untere Begehrungsvermögen.
— 4. Für alle Kräfte überhaupt.
— 5. Wann Ergötzlichkeiten verwerflich werden.

E. *Von der Erhaltung der äussern Vollkommenheit.*
Nr. 1. Vorschriften der Moral beym Streben nach äusserer Freyheit,
— 2. Vorschriften beym Streben nach Vermögen.
— 3. Vorschriften in Betreff der Ehre. — Uiber die Unzuläßigkeit des Duells.
— 4. Vorschriften bey Verbindungen mit andern Menschen. — Uiber geheime Gesellschaften.

§. 22. Dritte Selbstpflicht: „Schone dich selbst!“
§. 23. Vierte Selbstpflicht: „Erhöhe deine Würde!“

§. 24. Fünfte Selbstpflicht: „Vervollkommne deine Person!“
Nr. 1. Arbeitsamkeit.
— 2. Gute Folgen derselben.
— 3. Folgen der Faulheit.
— 4. Von der Benützung der Zeit.
§. 25. Sechste Selbstpflicht: „Beglücke dich selbst!“
Nr. 1. Moralische, nicht moralische, unmoralische Selbstbeglückung.
— 2. Anweisung sich selbst zu beglücken.

Zweyter Abschnitt.

Von den Pflichten des Menschen gegen andere Menschen; oder: von Menschenpflichten.

§. 26. Begriff der Menschenpflicht.
§. 27. Beweis, dass es Menschenpflichten giebt.
§. 28. Allgemeine Formel der Menschenpflichten.
§. 29. Eintheilung der Menschenschätzung.
§. 30. Die negative und positive Menschenschätzung insbesondere betrachtet.
§. 31. Verletzung der Menschenpflichten.
§. 32. Wie begehet man Ungerechtigkeit gegen Andere?
§. 33. Wie zeiget man Lieblosigkeit gegen Andere?
§. 34. Wie wird negative und positive Menschenpflicht durch eine fehlerhafte Proportion in der Ausübung der Pflichten verletzt?
§. 35. Tafel der Menschenpflichten.
§. 36. Erste Menschenpflicht: „Erhalte die Menschenwürde!“
§. 37. Zweyte und dritte Menschenpflicht: „Erhalte die Menschen! Schone die Menschen!“
Nr. 1. Oberstes, allgemeinstes Recht der Menschen.

Nr. 2. Grund des Zwangsrechts. — Vertheidigung.
— 3. Moralisch erlaubter, rechtmässiger Zwang. — Zwangspflichten.
— 4. Nothrecht. — Nothwehre. Hauptzweck, Nebenzweck des Zwanges.
— 5. Uibersicht der menschlichen Rechte.
a. Eintheilung der Rechte ihrem Grunde nach.
b. Nach ihrem Verhältnisse zu dem Grunde.
c. Nach den Personen, die ein Recht besitzen.
d. Specielle Darstellung der Rechte der Menschheit.
e. Von der Lüge insbesondere.
f. Specielle Darstellung der Rechte der Menschlichkeit.
g. Specielle Darstellung der natürlichen zufälligen Rechte.
h. Specielle Darstellung der zufälligen erworbenen Rechte.
i. Vom Eigenthumsrechte insbesondere.
k. Ist der Büchernachdruck eine Verletzung des erworbenen Eigenthumsrechtes?
l. Ehrlichkeit — Unehrlichkeit.
m. Vom Diebstahle insbesondere.
n. Bemerkungen über den Betrug.
o. Treue.
p. Moralvorschriften in Ansehung der Verträge, Ehrlichkeit und Treue.
q. Grade der Untreue.
r. Vom Eide.

s. Un-

s. Unbilligkeit. — Undankbarkeit.
t. Dankbarkeit.
u. Geſellſchaftliche Treue und Untreue.
x. Staat. — Zweck des Staats.
y. Vortheile, die aus einem rechtlich organiſirten Staate für den Menſchen entſpringen.
z. Bürger. — Bürgerpflicht.
α. Regent. — Tyrann. Deſpot.
β. Regentenpflichten.
γ. Pflichten der Unterthanen.
δ. Iſt der Staatsbürger auch in dem Falle, wo die Geſetze gegen ſeine Uiberzeugung von Recht und Unrecht anſtoſſen, verpflichtet, denſelben zu gehorchen?
ε. Thätlicher Widerſtand gegen das Staatsoberhaupt iſt unter allen Umſtänden unerlaubt.
ζ. Pflichten der Staaten gegen einzelne Menſchen und andere Staaten.
η. Erſatz. Wiedererſtattung.

§. 38. Vierte Menſchenpflicht: „Erhöhe die Würde der Menſchheit.“
Nr. 1. Pflichten, die ſich auf den Geſchlechtstrieb beziehen.
— 2. Keuſchheit. — Moraliſche und phyſiſche Mittel ſie zu erhalten.
— 3. Ehe.
— 4. Monogamiſche Ehe.
— 5. Der Keuſchheit entgegen laufende Handlungen.

§. 39. Fünfte und ſechste Menſchenpflicht: „Vervollkommne die Menſchen! Beglücke die Menſchen!“

Nr. 1. Regeln und Vorschriften.
— 2. Wohlthätigkeit und ihre Arten.
— 3. Moral der Freundschaft.
— 4. Moral in Ansehung der Feinde.
— 5. Moralische Friedensliebe.

§. 40. Menschenpflichten in besondern Verhältnissen.
Nr. 1. Pflichten der Eltern gegen ihre Kinder und umgekehrt; — der Blutsverwandten.
— 2. Pflichten der Obern und Herren gegen Niedere und Diener, und umgekehrt.

Dritter Abschnitt

Von den Pflichten des Menschen gegen Gott;
oder:
Moralische Religion.

§. 41. Begriff von Religionspflicht.
§. 42. Beweis, dass der Mensch Pflichten gegen die Gottheit habe.
§. 43. Allgemeine Formel der Pflichten gegen die Gottheit.
§. 44. Eintheilung der Gottesverehrung.
§. 45. Entehrung Gottes.
§. 46. Besondere Pflichten, welche in der Hauptpflicht: „Verehre die Gottheit!“ enthalten sind.
§. 47. Begriff von Frömmigkeit und Gottesfurcht.
§. 48. Von der Frömmigkeit.
A. Innerer Gottesdienst.
B. Aeusserer Gottesdienst.
Nr. 1. Andacht und Gebeth.
— 2. Falsche Andacht. — Bigotterie.
§. 49. Von der Gottesfurcht.

A. Religiöse Verehrung des göttlichen Gesetzes.
Nr. 1. Kindliche — knechtische Furcht.
— 2. Nachahmung Gottes.
B. Religiöse Beurtheilung der Welt.
Nr. 1. Dankbarkeit gegen Gott.
— 2. Genugsamkeit.
— 3. Geduld.
— 4. Vertrauen auf Gott.
C. Religiöse Behandlung der Welt.
Nr. 1. Zweckmässige Behandlung der erschaffenen Wesen.
— 2. Zweckmässige Behandlung der Einrichtungen und Schicksale in der Welt.
§. 50. Unterschied der philosophischen Moral, und der geoffenbarten Religion.
§. 51. Nothwendigkeit der Offenbarung und ihre Nützlichkeit. — Beantwortung eines Einwurfs gegen die Möglichkeit derselben. — Christenthum.

Zweyter Theil.

Angewandte Ascetik.

§. 52. Inhalt derselben.
§. 53. Begriff der menschlichen Tugend.
§. 54. Maasstab der Grösse menschlicher Tugend.
§. 55. Reinheit der menschlichen Tugend.
§. 56. Stärke.
§. 57. Dauerhaftigkeit.
§. 58. Ausdehnung.
§. 59. Edelmuth, Tugend, Gleichmuth, Grosmuth, wann sie von der sittlichen Gesinnung prædicirt werden können.
§. 60. Subjektive Bedingung menschlicher Tugend.

§. 61. Hilfstugenden.
§. 62. Hindernisse menschlicher Tugend.
§. 63. Eitelkeit und Bosheit.
§. 64. Hat der Mensch eine unmittelbare Neigung zum Bösen?
§. 65. Laster.
§. 66. Tugendmittel.
§. 67. Bekehrung.

III.

Philoſophiſche Rechtslehre;

oder:

Naturrecht.

Einleitung.

§. 1. Begriff vom Naturrechte.

§. 2. Unterſchied des Naturrechts von der Moral, oder dem ethiſchen Rechte.

§. 3. Unterſchied des Naturrechts von poſitiver Rechtslehre.

§. 4. Verhältniſs des Naturrechts zum poſitiven Rechte.

§. 5. Eintheilung des Naturrechts.

§. 6. Wie das reine und angewandte Naturrecht das Recht beſtimmt.

§. 7. Nutzen des Naturrechts.

Des

Naturrechts

Erster Theil.

Reine Rechtslehre.

Erstes Hauptstück.

Vom Rechte überhaupt.

§. 8. Begriff des Rechts.
§. 9. Jedes Recht ist durch ein Gesetz bestimmt.
§. 10. Rechtmässig. — Unrechtmässig. — Rechtsausübung.
§. 11. Erwerbung des Rechts.
§. 12. Veräusserung des Rechts.
§. 13. Erwerbungsart. — Erwerbungsgrund.
§. 14. Materie und Form des Rechts.
§. 15. Dem Menschen kommen nicht blos Rechte, sondern auch Rechtspflichten zu.
§. 16. Von welchen Rechten und Pflichten im Naturrechte gehandelt wird.

Zweytes Hauptstück.

Von der Beurtheilung des Rechts.

§. 17. Worinn bestehet die Beurtheilung des Rechts.
§. 18. Aeusserlicher Richter. — Aeusserliches Gericht.
§. 19. Erfordernisse, eine freye Handlung zu richten.

§. 20. Aeussere rechtliche Zurechnung.
§. 21. Das moralische Verdienst kann nach äussern Rechtsprincipien gar nicht bestimmt werden.
§. 22. Die moralische Schuld kann nach äussern Rechtsprincipien beurtheilt werden.
§. 23. Beleidiguug und ihre Arten. — Wie sie geschieht.
§. 24. Erfordernisse bey Zurechnung einer Beleidigung.
§. 25. Regeln in Ansehung der Zurechnung einer Beleidigung in Hinsicht auf den freyen Urheber derselben.
§. 26. Regeln in Ansehung der Zurechnung einer Beleidigung in Hinsicht auf die Bestimmung des Grades der Schuld.
§. 27. Nähere Erklärung dieser Regeln.
§. 28. Von den Hindernissen des Gebrauchs der Freyheit.
§. 29. Unwissenheit und Irrthum als Hindernisse des Gebrauchs der Freyheit.
§. 30. Regeln in Ansehung der Zurechnung, wenn Unwissenheit oder Irrthum obwalten.
§. 31. Zwang und physische Unmöglichkeit, als Hindernisse des Gebrauchs der Freyheit.
§. 32. Regeln in Ansehung der Zurechnung, wenn Zwang oder physische Unmöglichkeit der Handlung obwalten.
§. 33. Von der Vergeltung der Beleidigung. — Strafe.

Drittes Hauptstück.

Vom obersten Grundsatze des Naturrechts. — Natur der Rechtspflichten. — Eintheilung der Rechte.

§. 34. Nothwendigkeit eines obersten Grundsatzes für das Naturrecht.

§. 35. Charaktere des oberſten naturrechtlichen Grundſatzes.
§. 36. Erſter oder oberſter Grundſatz des Naturrechts.
§. 37. Wie erkennet man, ob Etwas in einem Syſteme freyer Weſen nach allgemeinen Geſetzen gewollt werden könne, oder nicht?
§. 38. Natur der Rechtspflichten.
§. 39. Eintheilung der Rechte.

Viertes Hauptſtück.

Vom Urrechte auf Perſönlichkeit, und den darinn enthaltenen Rechten.

§. 40. Begriff von dieſem Urrechte.
§. 41. Einſchränkung des Rechts auf Perſönlichkeit.
§. 42. Die in dem Rechte der Perſönlichkeit unmittelbar enthaltenen Rechte.
§. 43. Die in dem Rechte der Perſönlichkeit mittelbar enthaltenen Rechte.
§. 44. Vom Rechte auf geſetzliche Freyheit insbeſondere.
- *a.* Jedes moraliſche Weſen hat Recht auf ſeine Freyheit.
- *b.* Die Freyheit des Einen, ſchränket die Freyheit des Andern ein.
- *c.* Formeln für das Recht auf geſetzliche Freyheit.
- *d.* In wie fern das Recht auf Freyheit unveräuſſerlich iſt.

§. 45. Vom Rechte auf rechtliche Gleichheit insbeſondere.
- *a.* Wahrer Begriff von rechtlicher Gleichheit.
- *b.* Nutzen der Abſtraktion von der urſprünglichen rechtlichen Gleichheit der Menſchen.

c. Es ist widersinnig, in einem uranfänglichen Naturstande eine gänzliche Gleichheit der Rechte in der Wirklichkeit anzunehmen.

d. Ist das Recht auf Gleichheit veräusserlich?

§. 46. Von den im Rechte der Persönlichkeit mittelbar durch Freyheit enthaltenen Rechten.

a. Das Recht des Menschen auf seine geistigen und körperlichen Kräfte, und deren nächste Wirkungen.

b. Das Recht des Menschen, die Wohlfahrt Anderer zu befördern.

c. Das Recht auf Sachen.

1. Einschränkung dieses Rechtes.
2. Unstatthaftigkeit der communionis primævæ.

§. 47. Von dem im Rechte der Persönlichkeit mittelbar durch Gleichheit enthaltenen Zwangsrechte.

a. Jedes moralische Wesen hat ein Recht auf Zwang.

b. Formeln für das Recht auf Zwang.

c. Rechtmässiger Zwang ist keine Beleidigung.

d. Bestimmung der Art und des Grades bey Ausübung des Zwangsrechtes. — Es giebt kein unbegrenztes Zwangsrecht.

e. Besondere Frage.

f. Folgen aus dem Vorhergehenden.

Fünftes Hauptstück.

Von der Verletzung der in dem Urrechte der Persönlichkeit unmittelbar und mittelbar enthaltenen Rechte.

§. 48. Verletzungsarten der persönlichen Freyheit.

§. 49. Verletzung der Gleichheit.

§. 50. Die Rechte auf Perfönlichkeit, gefetzliche Freyheit und rechtliche Gleichheit können nur in der Materie verletzt und ausgeübt werden.

§. 51. Sie können auch nicht entftehen noch vergehen, fondern find ganz unveränderlich, als formale Rechte betrachtet.

Sechstes Hauptftück.

Vom Urfprunge und Untergange der materialen Rechte.

§. 52. Das Entftehen der materialen Rechte.

§. 53. Allgemeine Regeln in Anfehung der von der Natur empfangenen materialen Rechte.

§. 54. Eigenthum.

§. 55. Die durch die Natur empfangenen Rechte können auch die Rechte des natürlichen Befitzes heifsen, und ift der natürliche urfprüngliche Befitz ein Grund, Rechte zu erzeugen.

§. 56. Der Untergang materialer Rechte.

§. 57. Perfönliches und dingliches Recht auf Sachen.

§. 58. Niemands Sache.

§. 59. Befitznehmung.

§. 60. Wie erwirbt man fich ein Recht auf beftimmte Sachen, die Niemand gehören?

§. 61. Beweis, dafs die erfte Befitznehmung ein rechtmäffiger, urfprünglicher Erwerbungsgrund des Rechtes auf Sachen, die Niemand gehören, fey.

§. 62. Einwurf und Beantwortung deffelben.

§. 63. Vertrag.

§. 64. Die reinen, formalen Rechte find unübertragbar.

§. 65. Dereliktion.

§. 66. Folgen der Dereliktion auf die Sache.

§. 67. Dereliktion und Vertrag sind die beyden einzigen Arten, wie Jemand durch freye Handlungen, sein materiales Recht verlieren kann,
§. 68. Von der Collision der Rechte.
§. 69. Materiale Rechte können nur allein collidiren, nie formale, reine Rechte.
§. 70. Regeln für den Collisionsfall materialer Rechte.

Des

Naturrechts

Zweyter Theil.

Angewandte Rechtslehre.

Vorbegriffe.

§. 71. Inhalt der angewandten Rechtslehre.
§. 72. Stand des Menſchen.
§. 73. Eintheilung der angewandten Rechtslehre.

Erſter Abſchnitt.

Von den Rechten des Menſchen im Naturſtande.

Erſtes Hauptſtück.

Von den materialen Rechten des Menſchen, die durch die formalen Rechte begründet werden.

§. 74. Angebohrne materiale Rechte des Menſchen vermöge ſeiner Perſönlichkeit.
§. 75. Angebohrne materiale Rechte des Menſchen vermöge ſeiner formalen Freyheit.
§. 76. Angebohrne materiale Rechte des Menſchen vermöge ſeiner formalen Gleichheit.

Zweytes Hauptſtück.

Bemerkungen über die beſondere Natur der angebohrnen materialen Rechte und ihren Unterſchied.

§. 77. Nothwendige und zufällige natürliche Beſtandtheile des Menſchen.

§. 78. Angebohrne nothwendige, oder weſentliche materiale Rechte. — Rechte der Menſchheit.

§. 79. Angebohrne zufällige, oder auſſerweſentliche materiale Rechte.

§. 80. Alle angebohrnen materialen Rechte können theils durch Natur, theils durch Freyheit vernichtet werden und untergehen.

§. 81. Die Rechte der Menſchheit ſind unübertragbar.

§. 82. Unterſchied unter den zufälligen, angebohrnen, materialen Rechten.

§. 83. Die Rechte auf den Beſitz des innern, obgleich zufälligen Eigenthums ſind unübertragbar.

§. 84. Eine Art Veräuſſerung bey dieſen Rechten iſt doch möglich.

§. 85. Nähere Darſtellung des Naturſtandes.

Zweyter Abſchnitt.

Von den Rechten der Menſchen in willkührlichen Ständen im Allgemeinen.

Erſtes Hauptſtück.

Von den Rechten im Stande des erworbenen Eigenthums.

§. 86. Eigenthumsrecht. — Eigenthum. — Eigenthümer. — Herrnloſe Sache.

§. 87. Urſprüngliches, inneres und äuſſeres natürliches Eigenthumsrecht. — Erworbenes Eigenthumsrecht.
§. 88. Wie erwirbt man ein inneres Eigenthumsrecht?
§. 89. Wie erwirbt man ein äuſſeres Eigenthumsrecht auf herrnloſe Sachen?
§. 90. Die Erwerbung des Eigenthumsrechtes auf eine Sache, führet das Recht mit ſich, Andere vom Gebrauche derſelben auszuſchlieſſen.
§. 91. Bedingungen einer rechtlichen urſprünglichen Beſitznehmung.
§. 92. Natürliche und künſtliche Zeichen.
§. 93. Wie begründen die Zeichen überhaupt das Eigenthum?
§. 94. In wie fern haben künſtliche Zeichen Gültigkeit in Anſehung der Begründung des Eigenthums.
§. 95. Unrechtmäſſiger Beſitzer. — Unrechtmäſſiger, unredlicher oder redlicher Beſitzer.
§. 96. Kann wohl eine bloſſe Erklärung, daſs man Etwas, ſo ein Anderer in Beſitz nehmen will, ſchon in Beſitz genommen habe, ein hinreichendes Zeichen ſeyn, daſs dieſes geſchehen ſey?
§. 97. Allein- und Geſammteigenthum.
§. 98. Miteigenthümer und ihre Rechte.
§. 99. Acceſſion. — Acceſſorium. — Specification.
§. 100. Rechtliche Folgen des Eigenthums.
§. 101. Beſitzrecht.
§. 102. Benutzungsrecht.
§. 103. Recht auf die Subſtanz, (Proprietät).
§. 104. Vollſtändiges, unvollſtändiges, eingeſchränktes Eigenthum.
§. 105. Hat der Finder einer verlornen, oder im Drange der Umſtände weggeworfenen Sache ein Eigenthumsrecht auf dieſelbe?
§. 106. Verbindlichkeit des unredlichen Beſitzers einer fremden Sache.

§. 107. Wozu und wozu nicht der redliche Besitzer einer fremden Sache verbunden ist.
§. 108. Wozu der Eigenthümer beym Rückempfange seiner Sache berechtiget ist.
§. 109. Läßt sich ein Recht eines unschädlichen Gebrauches vertheidigen?
§. 110. Richtige Beurtheilung des Nothrechts.
§. 111. Das Aufhören des erworbenen Eigenthumsrechtes.
§. 112. Verjährung. — Ersitzung.
§. 113. Verjährung und Ersitzung sind nach dem blossen Naturrechte keine rechtmässigen Erwerbungsgründe oder Erwerbungstitel.
§. 114. Die Länge der Zeit des Nichtgebrauchs und Nichtbesitzes kann auch niemals ein natürliches Zeichen der Dereliktion seyn.
§. 115. Erben. — Erbe. — Erblasser. — Erbfolge.
§. 116. Erbvertrag.
§. 117. Ohne Erbvertrag giebt es von Natur kein Recht zur Erbfolge. Ein anders ist, wenn darüber positive Gesetze verordnen.
§. 118. Vielleicht giebt aber doch die Verwandtschaft ein Recht zur Erbfolge?
§. 119. Testament.
§. 120. Ein Testament hat von Natur keine rechtliche Wirkung.
§. 121. Von der Verletzung des Eigenthumsrechtes überhaupt.
§. 122. Von der Verletzung des innern Eigenthumsrechtes insonderheit.
§. 123. Wodurch das innere Eigenthumsrecht nicht verletzet wird.
§. 124. Von der Verletzung des äussern Eigenthumsrechts insonderheit.
§. 125. Wodurch das äussere Eigenthumsrecht nicht verletzet wird.

Zweytes Hauptſtück.

Von den Rechten im Stande der Verträge.

I.

Von den Verträgen überhaupt.

§. 126. Vertrag oder Kontrakt. — Paciscenten oder Kontrahenten.
§. 127. Einſeitiger oder wechſelſeitiger Vertrag.
§. 128. Verſprechen. — Promittent. — Promiſſar. — Acceptant.
§. 129. Uibereinkunft. — Einwilligung. — Annahme.
§. 130. Verträge müſſen gehalten werden.
§. 131. Wie ein Vertrag gebrochen wird.
§. 132. Vertragsrechte und Vertragspflichten.
§. 133. Vom Scheinvertrage.
§. 134. Weſentliche Merkmale eines Vertrages.
§. 135. Worinn die Einwilligung beſtehe.
§. 136. Woran erkennet man, daſs die Einwilligung freywillig geſchehen?
§. 137. Aus einer ſcheinbaren Einwilligung kann von Natur kein Vertrag entſpringen.
§. 138. Wie entſpringet der Schein einer Einwilligung?
§. 139. Ausdrückliche, — ſtillſchweigende Einwilligung.
§. 140. Conſenſus præſumtus.
§. 141. Uiber welche Rechte keine Verträge geſchloſſen werden können.
§. 142. Wann iſt die Erfüllung des Vertrages phyſiſch, und wann moraliſch unmöglich?
§. 143. Dingliche und perſönliche Rechte.
§. 144. Wird in einer völlig beſtimmten Sache ein dingliches Recht ſchon durch den Vertrag, oder erſt vermittelſt der Tradition erworben?
§. 145. In wie fern man durch einen Vertrag verbunden wird.

§. 146. Regeln bey Auslegung der Verträge.
§. 147. Wie kann das Recht eines Andern bey Schliessung eines Vertrages verletzt werden?

II.

Von den besondern Arten der Verträge.

§. 148. Besondere Arten der Verträge.
§. 149. Der unentgeltliche, wohlthätige Vertrag und seine Arten.
§. 150. Der unentgeltliche Vertrag und seine Arten.
§. 151. Der Zusicherungsvertrag und seine Arten.
§. 152. Was hebet den Vertrag auf?
§. 153. Wann höret der Vertrag auf?
§. 154. Wie wird ein Vertrag verändert?

Drittes Hauptstück.

Von den Rechten im Stande der Beleidigung.

§. 155. Verletzung des Rechts. — Beleidigung. — Unrecht.
§. 156. Wie kann der Mensch überhaupt beleidiget werden?
§. 157. Sobald eine Beleidigung gross ist, so ist auch durch dieselbe das Recht zum Zwange bestimmt.
§. 158. Der Zwang darf nicht grösser seyn, als die Beleidigung ist
§. 159. Vom Schaden und seinen Arten. — Entschädigung.
§. 160. Jedem Menschen kommt ein Vertheidigungsrecht zu.
§ 161. Jedem Beschädigten kommt ein Entschädigungsrecht zu.
§. 162. Welche besondere Rechte in dem Vertheidigungsrechte enthalten sind.

§. 163. Umfang des Vertheidigungsrechtes.
§. 164. Wann hat der Beleidigte kein Recht zum Zwange?
§. 165. Welche beſondere Rechte in dem Entſchädigungsrechte enthalten ſind.
§. 166. Wann hat der Beſchädigte kein Recht, ſich zu entſchädigen?
§. 167. Schiedsrichter. — Vergleich. — Loos.
§. 168. Krieg und Friede.
§. 169. Uiber die Gerechtigkeit des Krieges.
§. 170. Feind.
§. 171. Rechte der Feinde unter einander.
§. 172. Hat man im Kriege ein Recht, ſich der Güter ſeines Feindes zu bemächtigen, ſich ſolche zuzueignen, ihm ſeine Freyheit, oder wohl gar ſein Leben zu rauben?
§. 173. Liſt gegen einen ungerechten Feind iſt erlaubt.
§. 174. Repreſſalien- und Retorſionsrecht.
§. 175. Jeder hat das Recht, bey Streitigkeiten Anderer neutral zu bleiben.
§. 176. Recht zur Allianz.
§. 177. Sieger und Uiberwundener.
§. 178. Friedensvertrag.

Viertes Hauptſtück.

Von den Rechten der Geſellſchaft im Allgemeinen;

oder:

Allgemeines Geſellſchaftsrecht.

§. 179. Geſellſchaft im rechtlichen Verſtande
§. 180. Urſprung der Geſellſchaft im rechtlichen Verſtande.
§. 181. Geſellſchaftsvertrag.
§. 182. Das gemeine Beſte. — Das allgemeine Wohl.

§. 183. Vereinigungs- Annahme- und Unterwerfungsvertrag.
§. 184. Höchſte Gewalt oder Oberherrſchaft. — Oberhaupt.
§. 185. Regierung. — Regent. — Regierungsrechte.
§. 186. Geſellſchaftliche Freyheit.
§. 187. Weſentliche und zufällige Geſellſchaftsrechte.
§. 188. Wie die Geſellſchaftsrechte verpflichten. — Doppeltes Geſellſchaftsrecht.
§. 189. Das weſentliche einheimiſche Geſellſchaftsrecht im Allgemeinen.
a) Beſonderer Inhalt dieſes Rechts.
b) Einſchränkungen.
§. 190. Das weſentliche auswärtige Geſellſchaftsrecht im Allgemeinen.
a) Beſonderer Inhalt dieſes Rechtes.
b) Einſchränkungen.
§. 191. Die zufälligen Geſellſchaftsrechte überhaupt.
§. 192. Gleiche, — ungleiche Geſellſchaft.
§. 193. Das Entſtehen der ungleichen Geſellſchaften.
§. 194. Rechte und Pflichten des Oberherrn.
§. 195. Wie kann eine Geſellſchaft gänzlich oder in Rückſicht einzelner Glieder aufhören.

Dritter Abſchnitt.

Von den Rechten der willkührlichen Stände insbeſondere.

Erſtes Hauptſtück.

Vom Eherechte.

§. 196. Realerklärung der Ehe.
§. 197. Die moraliſchen Schranken der Ehegatten.
§. 198. Warum Monogamie, und zwar Ehe auf Lebenszeit, mit gewiſſenhafter Beobachtung der Treue, die der Vernunft angemeſſenſte Ehe iſt?
§. 199. Ehen unter nahen Blutsverwandten ſind der Vernunft nicht gemäſs.
§. 200. Erforderniſſe einer gültigen Ehe.
§. 201. Von den Rechten und Pflichten der Ehegatten.
§. 202. Hat der Mann mehrere Rechte, als die Frau?
§. 203. Welche Rechte haben Ehegatten auf ihre Glücksgüter?
§. 204. Eheſcheidung.
§. 205. Was nebſt dem Ehebruche, noch nach der philoſophiſchen Rechtslehre, die Ehe aufhebt.
§. 206. Eheverlobniſs.

Zweytes Hauptſtück.

Von den Rechten der Eltern gegen ihre Kinder.

§. 207. Die Eltern haben ein Zwangsrecht, von einander zu fordern, daſs ſie an der Ernährung und Erziehung der Kinder mitwirken.

§. 208. Väterliche Gewalt.
§. 209. Rechtsgrund der väterlichen Gewalt.
§. 210. Einſchränkung der väterlichen Gewalt.
§. 211. Rechte der Eltern gegen ihre Kinder.
§. 212. Wozu die Eltern in Anſehung ihrer Kinder nicht berechtiget ſind.
§. 213. Rechte der Kinder gegen ihre Eltern.
§. 214. Wann hört die elterliche Gewalt auf?
§. 215. Vormund. — Pflegevater. — Pflegemutter. — Pfleglinge. — Mündel. — Vormundſchaft.

Drittes Hauptſtück.

Von den Rechten zwiſchen Herrn und Diener.

§. 216. Dienſtverhältniſs zwiſchen Herrn und Diener; — keine eigentliche Geſellſchaft.
§. 217. Sklave.
§. 218. Sklaverey iſt allemal ein unrechtmäſſiger Zuſtand.
§. 219. Leibeigenſchaft. — Iſt durch Vertrag gültig.
§. 220. Familie.

Viertes Hauptſtück.

Von den Rechten und Verbindlichkeiten im Staate;

oder:

Natürliches Staatsrecht.

§. 221. Staat.
§. 222. Materie und Form des Staats.
§. 223. Höchſter und letzter Zweck des Staats.

§. 224. Wie der Staatszweck erreicht wird.
§. 225. Souverainität; — Majeſtät.
§. 226. Staatsbürger und Unterthan.
§. 227. Hauptunterſchiede der Staaten in Anſehung der Regierungsform.
§. 228. Die Monarchie, Ariſtocratie und Democratie können unumſchränkt oder eingeſchränkt ſeyn.
§. 229. Deſpot. — Deſpotie.
§. 230. Tyrann.
§. 231. Erbmonarchie. — Wahlmonarchie.
§. 232. Zwiſchenreich. — Anarchie.
§. 233. Erbmonarchie.
§. 234. Ariſtocratie.
§. 235. Democratie.
§. 236. Urſprung der Staaten.
§. 237. Kann der Staat rechtlich aufgehoben werden?
§. 238. Was kann der Staat als myſtiſche Perſon von allen ſeinen Gliedern rechtlich fordern?
§. 239. Rechte der einzelnen Staatsglieder.
§. 240. Wozu der Staat nicht berechtiget iſt.
§. 241. In jedem Staat kann nur ein Souverain ſeyn.
§. 242. Jeder Souverain muſs unabhängig ſeyn.
§. 243. Jeder Souverain muſs unwiderſtehlich ſeyn.
§. 244. Der Souverain iſt als ſolcher nicht Unterthan der Geſetze.
§. 245. Der Souverain iſt über alle Geſetze (ex lex).
§. 246. Majeſtätsrechte. — Regalien.
§. 247. Allgemeine Formel für alle Majeſtätsrechte.
§. 248. Grenze der Majeſtätsrechte im Allgemeinen.
§. 249. Summariſche Darſtellung der Majeſtätsrechte.
§. 250. Das Recht der geſetzgebenden Gewalt.
§. 251. Das Recht im Namen des Staats mit Auswärtigen zu unterhandeln.
§. 252. Das Recht der oberrichterlichen Gewalt.
§. 253. Das Recht des Krieges und des Friedens.

§. 254. Das Recht der ausübenden Gewalt gegen Einheimische.

§. 255. Das Recht der ausübenden Gewalt gegen Auswärtige.

§. 256. Besondere in dem Rechte der positiven Gesetzgebung enthaltenen Rechte des Souverains.

§. 257. Besondere in dem Rechte der ausübenden Gewalt gegen Einheimische enthaltenen Rechte des Souverains.

§. 258. Besondere in dem Rechte der ausübenden Gewalt gegen Auswärtige enthaltenen Rechte des Souverains.

§. 259. Uiber das Recht des Souverains zu strafen.

§. 260. Besondere Bemerkungen über die oberrichterliche Gewalt des Souverains.

§. 261. Von den Rechten des Souverains in Religions- und Kirchensachen.

§. 262. Das äusserste Recht des Souverains.

Fünftes Hauptstück.

Von den Rechten und Verbindlichkeiten des Staats gegen Auswärtige;

oder:

Natürliches Völkerrecht.

§. 263. Volk. — Völkerrecht.

§. 264. Die formalen Rechte der Völker.

§. 265. Die ursprünglichen, materialen Rechte eines Volkes.

§. 266. Welche Rechte begreift das Territorialrecht in sich?

§. 267. Grenzen des Territorialrechts.

§. 268. Rechte, die in dem ausſchlieſſenden Rechte eines Volks auf ſeine Verfaſſung begriffen ſind.
§. 269. Die äuſſere Freyheit eines Volks.
§. 270. Gleichheit der Völker.
§. 271. Wann ein Volk das Recht habe, das Andere zu zwingen?
§. 272. Entſtehen der Kriege unter Völkern. — Eintheilung des Krieges.
§. 273. Das Geſandtſchaftsrecht.
§. 274. Von Verträgen und Bündniſſen unter Völkern.

PRAKTISCHE

PHILOSOPHIE.

I.

METAPHYSIK DER SITTEN;

ODER:

REINE MORAL.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

PROLEGOMENA
zur
gesammten
PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE.

§. 1.
Zweck und Gegenstand der praktischen Philosophie.

Gleichwie wir es in der *theoretischen* Philosophie mit dem *Erkenntnissvermögen* des Menschen, also mit dem Verstande, mit der *theoretischen* Vernunft zu thun hatten, und darauf hinausgiengen, die Gesetze des Denkens und Erkennens aufzufinden, so beschäftigt uns itzt das *Begehrungsvermögen*, der Wille, die *praktische* Vernunft, in der Absicht, uns mit den Gesetzen und Zwecken derselben bekannt zu machen. So wie die *theoretische* Philosophie *Geschicklichkeit* des Verstandes zum Augenmerke hat, so hat die praktische *Nützlichkeit* zum ausgesteckten Ziele. *Geschicklichkeit* beruhet auf *Wissen*, *Nützlichkeit* fordert *Handeln*. Handlungen müssen dem Zwecke der Vernunft gemäss seyn, und sie sind es, wenn sie sittlich gut sind. *Sittlichkeit* ist also der Zweck der praktischen Philosophie, und der freyhandelnde Mensch ihr *Gegenstand*.

§. 2.

Begriff der praktiſchen Philoſophie überhaupt.

Sittlichkeit, Moralität (moralitas) iſt die Uibereinſtimmung der Maximen unſerer freyen Handlungen mit dem Vernunftgebothe, welches ausſagt, was ſeyn ſoll. Es muſs alſo der Wille dahingeleitet werden, daſs dieſe Uibereinſtimmung erfolge, d. i., der Wille muſs *guter Wille* ſeyn.

Die Wiſſenſchaft, welche dieſes Geſchäft über ſich nimmt, iſt die praktiſche Philoſophie, deren Begriff folgender iſt: *Praktiſche Philoſophie iſt ein Syſtem von Erkenntniſſen, die zur Beſſerung, Richtung und Leitung des Willens, zur Moralität, und zur Erreichung der vernünftigen Zwecke unſerer Natur führen.*

§. 3.

Eintheilung.

Da in dieſem Syſteme Erkenntniſſe vorkommen, und nothwendig vorkommen müſſen, die theils ganz a priori ſind, theils aber auch aus der Erfahrung geſchöpft werden, Erkenntniſſe, die nicht blos auf das, was innerlich gut und recht, alſo inneres Recht, innere Pflicht iſt, ſondern auch auf das gehen, was *äuſſeres Recht, äuſſere Pflicht* heiſst, und auch Erkenntniſſe, welche äuſſere Vortheile, die aus dem geſellſchaftlichen Leben zu holen ſind, beabſichten, ſo fordert es die Natur der Sache, dieſe verſchiedenen Erkenntniſſe von einander zu trennen, und ſie in beſondern Lehren methodiſch vorzutragen. Es ergiebt ſich demnach folgende Eintheilung der praktiſchen Philoſophie.

I. *Metaphyſik der Sitten* oder *reine Moral*
II. *Praktiſche Anthropologie* oder *angewandte Moral*
III. *Philoſophiſche Rechtslehre*, oder *Naturrecht*.
IV. *Klugheitslehre*.

§. 4.
Werth und Nutzen der praktiſchen Philoſophie.

Der groſſe Werth und der ungemeine Nutzen dieſer Wiſſenſchaft, verdienen eine eigene Darſtellung. *Erſtens* iſt ſie der edelſte und intereſſanteſte Theil der ganzen Philoſophie. Ihr Gegenſtand iſt *Sittlichkeit*, beym Menſchen, das Höchſte in unſerer Natur, der Endzweck unſers Daſeyns, dasjenige, was auf unzählige unſerer Gefühle, Urtheile, Handlungen und Produkte einfließt. „Es iſt überall nichts in der Welt, ſchreibt *Kant* (in der *Grundlage zur Metaphyſik der Sitten*) ja überhaupt, auch auſser derſelben zu denken, möglich, was ohne Einſchränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille* (Sittlichkeit) Verſtand, Witz, Urtheilskraft, und wie die *Talente* des Geiſtes ſonſt heiſſen mögen; oder Muth, Entſchloſſenheit, Beharrlichkeit im Vorſatze, als Eigenſchaften *des Temperaments*, ſind ohne Zweifel in mancher Abſicht gut und wünſchenswerth, aber ſie können auch äuſserſt böſe und ſchädlich werden, wenn der Wille, der von dieſen Naturgaben Gebrauch machen ſoll, nicht *gut* iſt. Mit den *Glücksgaben* iſt es eben ſo bewandt. Macht, Reichthum, Ehre, ſelbſt Geſundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande, alſo *Glückſeligkeit* machen Muth, und hiedurch

öfters auch Uibermuth, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluſs derselben aufs Gemüth, und hiemit auch das ganze Princip zu handeln berichtige, und allgemein zweckmäſsig mache." Den *guten Willen* zu erzeugen, ist das Geschäft der *praktischen Philosophie*, sie ist also der edelste und interessanteste Theil des gesammten philosophischen Studiums. *Zweytens* ist die praktische Philosophie die Beförderinn des allgemeinen MenschenWohls, und aller Zufriedenheit, die Führerinn des Menschen zum höchsten Gute, zur Heiligkeit; denn indem sie darauf dringt, daſs wir *sittlich gut* seyn sollen, und es uns zu einer unerlaſslichen Pflicht macht, so zu handeln, wie es das von Gott in unsere Vernunft geschriebene Gesetz heischt, so arbeitet sie offenbar daran, allgemeine Zufriedenheit, allgemeines Wohl, unter die Menschen zu bringen, und indem sie Reinigkeit, Abwesenheit aller eigennützigen Triebfedern und Maximen, in unsern Gesinnungen und Handlungen verlangt, und darauf bestehet, daſs wir das Gute, weil es gut ist, üben, und nur aus Achtung für das Gesetz handeln sollen, so ist kein Zweifel, daſs sie zum *höchsten Gute*, zur *Heiligkeit* führe.

Drittens sind ohne praktische Philosophie alle sittlichen Begriffe unentwickelt, undeutlich, äuſserst in ihrer Anwendung beschränkt, und tausend Miſsdeutungen unterworfen, das heiligste der Gesetze, die Stimme des Schöpfers zum Vernunftgeschöpfe, der Verunstaltung ausgesetzt, die *Religion* wird nicht verstanden, und *eigentliche Theologie* hat keine Haltung.

Viertens erscheint das ganze Schicksal des einzelnen Menschen, und der Gang der ganzen Menschheit uns nur dann in einem Zusammenhange, der Vernunft und Herz befriedigt, wenn

wir beyde aus dem Standpunkte ſittlicher Begriffe und Grundſätze betrachten, und die praktiſche Philoſophie iſt es, welche uns dieſe Begriffe und Grundſätze darreicht.

§. 5.

Geſchichte der praktiſchen Philoſophie.

A.

Entſtehung der erſten ſittlichen Begriffe. — Zuſtand der praktiſchen Philoſophie in ihrem erſten Anfange.

Eine Wiſſenſchaft, die ſo viele und wichtige Vortheile gewährt, verdient es allerdings, daſs wir uns, eh' wir weiter gehen, mit ihrem Entſtehen, Fortgange, und Schickſalen, wenigſtens einigermaſſen, bekannt machen.

Die erſte Frage, die ſich uns hier darſtellt, iſt:

„Wie ſind die Menſchen darauf verfallen, eine Wiſſenſchaft ihres ſittlichen Verhaltens zu gründen?"

Weisheit wird dem Menſchen nicht angebohren, ſie muſs erworben werden. Weisheit iſt das Werk einer gebildeten, entwickelten Vernunft. Aber eben gebildete, entwickelte Vernunft iſt es, was man nicht ſofort bey den *erſten Menſchen* annehmen kann. Nur ſpäter hin, nur nach und nach konnte dieſes geſchehen. Mannichfaltige Irrthümer, öfteres Straucheln, unzählige Irrungen des Verſtandes in der Erkenntniſs des *moraliſch Guten* und *Böſen*, und die daher entſtandenen üblen Folgen, waren es,

was die Vernunft in den Jahren ihrer Kindheit bildete, und entwickelte, was sie zwang, den Fesseln des Instinktes sich zu entwinden, und Grundsätze in Bezug auf freye Handlungen zu abstrahiren. Die Menschen kamen in Fälle, welche sie belehrten, dass sie nicht ungestraft jeder Begierde ohne Unterschied folgen dürfen, in Fälle, wo ihnen ihr eigenes Herz sagte, dass sie sich auf Abwege verirrt hatten, in Fälle, wo der Tadel anderer sie aufmerksam auf sich selbst machte, wo sie gewahr wurden, dass, wie sie sich gegen andere betrugen, sich auch so andere gegen sie benahmen. Sie kamen endlich zur Erkenntniss des höchsten Wesens, unter dessen Herrschaft und Aufsicht alle Dinge stehen, und überzeugten sich, dass es nicht gleichgiltig sey, so oder so zu handeln. Sie erkannten einen bestimmten Willen des Schöpfers, und in diesem — Gesetze ihres Verhaltens. — Alle Ursachen, welche durch ihr gemeinsames Wirken die erste *Sittenlehre*, die *erste praktische*, oder *Moral-Philosophie*, oder auch *Ethik*, nach und nach gründeten, und die in eben dem Verhältnisse sich vervollkommnete, in welchem die Menschen aufgeklärter, auf sich selbst aufmerksamer, und gesitteter wurden. — — Sie war nicht gleich im Anfange *Wissenschaft*, nicht *System*, nicht ein Inbegriff zusammenhangender Lehren; sie bestand aus Bruchstücken, die ganz der jedesmaligen Aufklärung und Sittenbeschaffenheit der menschlichen Gesellschaften angemessen waren, also bald *Fabel*, bald *Erzählung*, bald *Gedicht*, bald ein *Orakel*, bald eine *Rede* bey einer feyerlichen Gelegenheit, wodurch eine Maxime, eine einzelne Tugend oder Klugheitslehre bekannt gemacht, oder in ein neues Licht gesetzt wurde.

8.

Praktische Philosophie als Wissenschaft bey den Griechen betrachtet.

Siehet man auf die praktische Philosophie als *Wissenschaft*, so sind die *Griechen* das erste Volk, bey welchem sie sich formirte. Die Philosophen dieses Volkes theilten sich gleich Anfangs in zwo Klassen:

Die eine nahm an:

Dass es einen ursprünglichen Unterschied des moralisch *Guten* und *Bösen*, entweder vermöge eines göttlichen Gesetzes, oder vermöge der Grundtriebe der menschlichen Natur gäbe, und dass man sich also in seinen Handlungen nach diesem Unterschiede richten müsste. *Moralisch gut* mithin *erlaubt*, sagten sie, ist nur das, was entweder mit dem durch die Schöpfung geoffenbarten Willen des Schöpfers, oder mit den wesentlichen Grundtrieben des menschlichen Willens, als welche Triebe die untrügliche Stimme der Natur sind, übereinstimmt. *Moralisch böse* hingegen, daher *unerlaubt*, was mit diesen beyden Gesetzen nicht übereinkömmt, was ihnen widerspricht. — — So philosophirten *Pythagoras*, *Sokrates*, und seine Schüler: *Cebes*, *Plato*, *Aristoteles*, die *Cyniker* und *Stoiker*.

Die andere Klasse lehrte:

Moralisch gut oder *böse*, *Recht* oder *Unrecht*, ist nur das, was dafür die willkührlichen Gesetze, die Uibereinkunft der Menschen erklären. Sich selbst überlassen, weiss der Mensch ursprünglich von einem Unterschiede zwischen *moralisch guten*, und *bösen* Handlungen nichts, als solchem ist ihm alles erlaubt, woran er Lust findet, was seinen

Nutzen beförder. So philofophirten *Demokrit*, die *Cyrenaiker*, *Epikur* und feine Anhänger. — Es lohnet fich der Mühe, die berühmteften Moralphilofophen Griechenlands näher kennen zu lernen.

Nro. 1.

Befondere Darftellung der Moralphilofophie des Ariftoteles und Beurtheilung derfelben.

Ariftoteles, der Schüler Plato's, gleichfalls zur erften Klaffe griechifcher Philofophen gehörig, unterfchied drey Haupttheile der praktifchen Philofophie, nämlich die *Ethik*, — *Philofophie* der *Sitten*, — Politik, — *Philofophie der Klugheit*, und *Oekonomie*, — Philofophie des häuslichen Lebens.

Sein Sitten- oder Moralprincip war:

„*Handle fo, dafs du niemals zuviel, niemals zu wenig thueft, fondern immer zwifchen inne bleibft, denn das Wefen der Tugend ift die Mitte zwifchen zwey fehlerhaften Extremen zu halten, wovon das eine in einem Uibermaafse, das andere in einem zu geringen Grade desjenigen Triebes oder Beftrebens, welches bey der Handlung zum Grunde liegt, befteht.*" Gegen diefes *Moralprincip* merken wir an:

1. Es ift einmal ein einfeitiges Princip, denn es hat nur Gültigkeit bey den Pflichten der *Mäfsigung*, nur hier gilt, — nicht *zuviel* und *nicht zu wenig*, und auch hier ift es nicht beftimmt genug; denn es faget nicht aus, wie wir uns zu verhalten haben, um nicht *zuviel*, und auch nicht *zu wenig* zu thun. Auch ift die *Mäfsigung* nicht die *einzige Tugend* des Menfchen, es giebt noch andere Tugenden, in denen man *nicht zuviel* thun kann, wefswegen es auch

Zweytens ein falsches Princip in Hinsicht jener moralischen Vollkommenheiten ist; die ohne Maass und Ziel verfolgt werden dürfen, denen es eine Grenze setzt. Dergleichen Vollkommenheiten, z. B., sind: Erwerbung richtiger Einsichten, Wohlwollen und Güte, Muth in so fern er Stärke des Geistes und Charakters ist, u. s. w. Diese Vollkommenheiten in ihrer Wahrheit und Lauterkeit genommen, haben kein *Zuviel.* Folgten wir nun dem Princip des *Aristoteles*, so würden wir gerade in den wichtigsten Tugenden zurückbleiben, um so mehr, da hier immer weniger gethan wird, als gethan werden soll.

Drittens ist es nichts weniger als ein unterrichtendes Princip, es sagt blos aus, was wir nicht thun sollen, läfst aber unbestimmt, was gethan werden soll, giebt keinen Aufschluss über die Frage: Was ist *moralisch gut?* was ist *moralisch böse?* und dienet selbst dem Lasterhaften zu einer Schutzwähre, der sich immer darauf berufen kann, um sich zu vertheidigen, wenn man ihn eines Lasters, wenn man ihn böser Thaten beschuldigt; „das, was ihr böse nennet, habe ich nicht übertrieben, bin nicht zu weit darinn gegangen; denn es war mir immer noch möglich, weiter zu gehen, und in dem, was ihr *gut* nennet, bin ich auch nicht ganz zurückgeblieben; denn ich hätte desselben noch immer weniger thun können; und schon das ist etwas *Gutes*, dass ich das Uibermaass im Bösen vermieden habe.“

Es erhellet hieraus, dass das Princip des Aristoteles zum Theil ein einseitiges, zum Theil ein falsches und dem Missbrauche und Missdeutungen ausgesetztes, höchst unbestimmtes, mithin keineswegs ein annehmbares, moralisches Princip sey.

Nro. 2.

Das Moralprincip des Plato und Beurtheilung desselben.

Plato ist als Enthusiast in der Tugendlehre bekannt, er spricht begeistert und hochtrabend, aber seinen Grundsätzen mangelt es an praktischer Anwendbarkeit. Er gehört zu der angeführten ersten Klasse griechischer Moralphilosophen, und stellet nachstehendes Sittenprincip auf:

„*Bestrebe dich, Harmonie in deine Seele zu bringen! Jede ihrer Vermögenheiten soll dem ihr eigenem Geschäfte mit der gehörigen Unterordnung obliegen wie die verschiedenen Stände in einem Staate. Ist das, so ist Tugend in der Seele, die sowohl an sich, als in ihren Folgen beseligt. Eine vollkommene Seele und ein vollkommener Staat si d eines des andern Gegenbild.*“

Allerdings ist dieser Zustand der Seele eine Folge der Sittlichkeit, der Lohn thätiger Tugend, aber als Grundsatz des Verhaltens vorgetragen, in ein Sittengesetz eingekleidet, sagt er nichts, was directiv wäre. Um Harmonie in die Seele zu bringen, bedarf es einer Handlungsweise, und diese verlangt eine Vorschrift; und *Plato* hat diese durch seine Allegorie nicht gegeben; man weiss nicht, was man zu thun habe, um jene Harmonie zu erhalten.

Nro. 3.

Moralphilosophie der Stoiker, und Beurtheilung derselben.

Die *Stoiker* diktirten das Moralgesetz: „*Lebe der Natur gemäfs.*“ Sie wollten damit sagen: Folge deinen *Naturtrieben*, den primis naturæ, d. i.

der *Selbstliebe*, und dem *Triebe* der *Geselligkeit*, der *Wissbegierde*, dem *Triebe* nach dem *Anständigen*, dem *Schicklichen*, bewirb dich, wenn es seyn kann, ohne Ausnahme um den Gegenstand, eines jeden unter ihnen, und vereinige in deiner Person und in deinem Zustande alle Vortheile, und Vorzüge, zu denen jene Triebe dich anlocken; da aber diese Vorzüge selbst einen sehr ungleichen Werth haben, so wende auf die Erwerbung des Schätzbaren, nach Verhältniss einen grösseren Theil deiner Zeit und deiner Kraft. Und da ferner zwischen einigen jener Naturzwecke ein absoluter Widerspruch, und die Bemühng, sie zugleich zu erlangen, durchaus vergeblich ist; so opfere den widrigeren Trieb der Befriedigung des edlern, z. B., Reichthum der Wissenschaft auf. Lass in dem Laufe der Jahre alle deine abwechselnden Bestrebungen in der natürlichsten Ordnung auf einander folgen, so dass sie zusammen ein harmonisches Ganzes ausmachen, und diess alles thue standhaft, ununterbrochen aus Uiberlegung, und mit Vorsatz durchs ganze Leben. — Ohne aber den Eifer dieser deiner Glückseligkeit im mindesten zu schwächen, erinnere dich stets, dass alle die Dinge, um welche du dich bewirbst, an sich weder gut noch böse sind, und zu deiner Glückseligkeit nichts beytragen, und dass in deiner Handlungsweise und in der Schicklichkeit deines Betragens, das wahre Gute, und der Grund deiner Glückseligkeit liege, — welche letztere dem zu Folge auf immer, und selbst unter den grössten Leiden gesichert ist, weil nie ein Fall im menschlichen Leben vorkommen kann, wo es dir unmöglich sey, schicklich zu handeln. Entwerfe dir einen durchgängig übereinstimmenden Lebensplan, und befolge ihn, ohne auf den äusseren Erfolg zu sehen. Dazu hast du das

Vermögen in dir. Zwar mögen die ersten Eindrücke der äufseren Dinge durch die Sinnlichkeit dich zu Bestrebungen ohne Besinnung hinreifsen, aber bald kehrt die Besinnungskraft zurück, und dann hängt es von der Vernunft, dem besseren und herrschenden Theile deines Ichs ab, welches Urtheil du über ihren Werth fällen willst. Nicht die Dinge, sondern deine Meinung von den Dingen erschaffen in dir jene unruhigen Begierden, welche die Gesetzmäfsigkeit eines gleichförmigen Lebens stören. Du sollst nicht fühllos gegen die äufseren Dinge seyn, nicht ihre Vorzüglichkeit oder Verwerflichkeit mifskennen; aber sie nach ihren Verhältnissen zur Gesetzmässigkeit der ganzen Lebensweise derselben unterzuordnen; die Begierden darnach nicht nur zu mässigen, sondern gar nicht in dir aufkeimen zu lassen, diese thätige *Apathie* stehet in deiner Macht. Diese unerschütterliche Gesinnungen, immer mit der Natur übereinstimmend zu handeln, also auch übereinstimmend mit der Vernunft (und Gott als ihrer Quelle) zu leben, ist die *Tugend*, und wer sie besitzt, der *weise Mann*; nur dieser ist Besitzer der höchsten Glückseligkeit."

So philosophirt der *Moralist der Stoa*. — Wir stellen ihm nachstehende Bemerkungen entgegen:

1. Das System lehret, man soll die prima naturæ, die Naturtriebe, planmäfsig befriedigen, und verschweigt in der Aufzählung dieser Triebe den *allerersten*, nämlich den Trieb zum Vergnügen, zur Entfernung des Schmerzes, aus welchem doch die anderen alle hervorgehen, und von welchem sie stets begleitet werden, von welchem also auch zuvörderst hätte gehandelt werden sollen. Es umfasset demnach nicht das ganze moralische Verhalten des Menschen.

2. Das Syſtem will keine Begierden dulden, als welche das Gemüth beunruhigen, und die Geſetzmäſsigkeit eines gleichförmigen Lebens ſtören, und doch iſt es ein Geſetz unſerer ſinnlichen Natur, das zu begehren und zu ſchätzen, was uns Vergnügen, das zu verabſcheuen, was uns Miſsvergnügen bringt. Es verlangt alſo von uns Etwas, was uns als Menſchen zu leiſten nicht möglich iſt.

3. Wenn das Syſtem ſagt: „*Handle der Natur gemäſs!*“ So iſt dieſer Ausdruck zweydeutig. Es kann nämlich entweder heiſſen: *Handle der Natur der Dinge gemäſs*, oder: *Handle deiner Natur gemäſs.* Im erſten Falle wird es gebiethen, jedesmal den Umſtänden und Verhältniſſen gemäſs zu verfahren, und dann iſt es wohl eine *Klugheitsregel*, aber kein *Sittenprincip*, welches allgemein und Ausnahmslos ſeyn muſs. — Im *andern Falle* wird es vorſchreiben, meiner Natur vernunftmäſsig Genüge zu thun. Aber wie kann der Menſch das, wenn er nach der Lehre der *Stoa* auf Vergnügen und Schmerz keine Rückſicht nehmen darf? und doch iſt das Vergnügen und der Abſcheu des Schmerzes die erſte und allgemeinſte Triebfeder des ſinnlich vernünftigen Weſens, — Menſch genannt. — Eine Zweydeutigkeit, die immer ein Fehler dieſes Princips bleibt.

Wenn aber gleich das ſtoiſche Syſtem nicht das ganze moraliſche Verhalten des Menſchen umfaſst, wenn es gleich vom Menſchen Etwas verlangt, das er zu leiſten nicht vermag, zweydeutig iſt, und im wahren Sinne der Stoiker genommen, der menſchlichen Natur nicht ganz zuſagt, ſo iſt und bleibt es doch immer ein vortrefliches *Ideal der Sittlichkeit;* es ſtellet das Weſen der Tugend richtig dar, es zeiget ihren Werth und die Urſachen, welche der Menſch

hat, nach ihr zu trachten; es enthält die einzelnen Pflichten unter sich, und kann, etwas mehr humanisirt, wirklich *ganz praktisch* werden.

Nro. 4.

Moralsystem der Epikuräer und Beurtheilung desselben.

Zur zweyten Klasse griechischer Moralphilosophen gehören die *Epikuräer*, die sich durch eine eigene Sittenlehre auszeichneten. *Epikur* selbst lehrte eigentlich:

„Strebe darnach dein ganzes Leben mit dem grösten und zahlreichsten sinnlichen Vergnügen ununterbrochen von irgend einem Schmerze, oder doch mit der Einmischung des möglich kleinsten, auszufüllen, und befolge zu diesem Ende die Gesetze, welche dir die Vernunft zur Anordnung der Sinnenlust vorschreibt."

Unbedingt kann man dieses Lehrgebäude nicht verdammen, es nicht als ein System der Unsittlichkeit und des Lasters vorstellen; es vertheidigt eine Wollust, die allerdings mit der Tugend verträglich ist, nämlich die Wollust, die gute und edle Handlungen gewähren, wie dann auch *Epikur* selbst ein sittlich vortrefflicher Mann war. Schade, dass er sich in einer so delikaten Sache nicht bestimmt und deutlich genug ausgedrücket, und dadurch seinen Schülern Anlass gegeben, unlöbliche Deutungen damit zu verbinden. Dem ungeachtet kann man aber dennoch nicht diesem Systeme seinen Beyfall geben; denn es ist weder *wahr* noch *genugthuend*. Es ist nicht *wahr*, weil es durchaus falsch ist, dass der Mensch keine andern Vergnügungen kenne, als die sinnlichen, und dass dasjenige, was man gemei-

gemeiniglich mit dem Namen der geistigen Vergnügungen belegt, in nichts Anderm bestehe, als in der Erinnerung, Voraussetzung sinnlicher Genüsse, oder in dem Nachdenken darüber. Das Vergnügen des Dichters, des Lesers guter Gedichte, des Mannes, der gerne politische Neuigkeiten hört, des Denkers, dem das Denken gut von Statten geht, des Kranken, dem ein geliebter Freund zur Seite sitzt, des Hausvaters, mitten unter den Seinigen, des Menschenfreundes und Wohlthäters, — diese Vergnügungen sind offenbar keine Sinnenlust; keine Sinnenlust das Vergnügen, so die Erkenntnis der Wahrheit gewähret, so eine edle grosse Handlung erzeugt.

Das System ist *nicht genugthuend* a) Es reicht zwar hin für den gewöhnlichen Lauf des menschlichen Lebens, die Verpflichtung des Menschen zur Ausübung der Tugend zu beweisen, aber für gewisse seltnere Collisionsfälle, die doch häufig genug vorkommen, giebt es ihm keine Beweggründe zur Tugend, und scheint ihm sogar das Laster anzurathen. Wenn ein Mensch sich durch Raub und Mord ein grosses Vermögen, und also für sein ganzes Leben die Mittel zu allen Vergnügungen verschaffen kann, und dabey jene strafbaren Handlungen dergestalt auf ewig zu verbergen weiss, dass sie ihm weder die Ahndung der Gesetze zuziehen, noch die Achtung seiner Nebenmenschen verminderen: — was kann ihn hindern, seinen höchsten Zweck auf dem geradesten Wege zu verfolgen? Die Regel, welche die Vernunft seiner Aufführung vorschrieb, wird ja dadurch nicht übertreten. Gerade da, wo die Versuchung zum Laster am grössten ist, da ist der Widerstand, welchen ihm die *epikurische* Tugend leistet, der schwächste; da wo Principien und allgemeine Lehrsätze am mei-

ften nöthig find, da hören die des Epikuräers auf wirkfam zu feyn. b) Das Syftem ift *nicht genugthuend* auch darum, weil es jenen natürlichen Eindruck, welchen die Tugend auf alle Menfchen macht, nicht erkläret. Diefer Eindruck ift, dafs man die Tugend achtet, dem Tugendhaften Würde zufchreibt. Nun ift man nach Epikurs Lehre tugendhaft, wenn man fich Sinnenluft in ihrem ganzen Umfange, unter der Anordnung der Vernunft bereitet. Aber erwecket man dadurch Achtung für fich? Erhält man Würde? Alle unfere einzelnen Sinne können befriediget werden, und wir bleiben doch im Ganzen fehr unvollkommne Menfchen. Da ferner *Epikurs* Princip nur auf eigene Glückfeligkeit gehet, fo ifts eine Maxime, die nicht allgemein zweckmäffig ift; denn ich darf nicht blos meine Glückfeligkeit beforgen, weil, wenn jeder nach diefer Maxime handelte, einer die Glückfeligkeit des andern ftören und vernichten würde. Es ift eine Maxime, die in kein Syftem vernünftiger Wefen pafst, die als allgemeine Regel ihren eigenen Zweck vertilgt. Suchet jeder nur feine eigene Glüchfeligkeit, fo wird allgemeine Eigennützigkeit herrfchend, und eine folche Eigennützigkeit kann felbft der Eigennützige um feines eigenen Zweckes willen nicht wollen. Man nennt diefe Lehre auch den fittlichen *Senfualismus*, *Eudæmonismus*.

C.

Die praktifche Philofophie der Römer.

Der üppige *Römer* griff mit beyden Händen nach der Philofophie der *Epikuräer*, und that fich gütlich. Doch gab es auch einen groffen Theil,

der folider dachte, und die Lehre der *Stoiker* beherzigte, die unftreitig fehr viel Gutes, Groffes und Erhabnes enthält. *Seneka*, der Kaifer *Antonin*, und der Sklave *Epiktet*, haben diefe Lehre verbeffert, menfchlicher gemacht, und uns vortreffliche Denkmale hinterlaffen.

D.

Die praktifche Philofophie der Chriften in den mittlern Zeiten. — Chriftliches Moralprincip und Würdigung desfelben.

Unter den Chriften der mittlern Zeiten zeichneten fich vorzüglich *Auguftinus* und *Ambrofius* in der praktifchen Philofophie aus. Man findet in ihren Schriften fehr gefunde Ideen über Recht und Gefetze. Das *Moralprincip*, welches die Chriften aufftellten, ift der *Gehorfam* und die *Liebe gegen Gott*. Alle Tugenden fagen die chriftlichen Lehrer, welche entweder aus dem Antriebe einer wohlgeordneten Selbftliebe, oder aus den Empfindungen des Wohlwollens und der Zuneigung gegen andere Menfchen, oder felbft aus der Betrachtung der Schönheit und der inneren Vortreflichkeit der Tugend gefchehen, find in den Augen Gottes, und alfo in der wahren Moral von keinem Werthe, und wie man fich oft ausdrückte, nichts mehr als glänzende Lafter. Wenn Tugenden Gott gefallen, und alfo wirklich einen Werth haben follen, fo mufs der einzige, oder doch der vornehmfte Bewegungsgrund dazu gewefen feyn, die Gebothe Gottes, unfers höchften Oberherrn zu befolgen, und ihm als unferm gröfsten Wohlthäter unfere Dankbar-

keit zu beweisen. (*v. 1. B. §. 56. der Einleit.*) Wenn nun der philosophische Moralist über das christliche Princip urtheilen soll, so erkläret er sich auf folgende Art:

Erstens. Das christliche Sittenprincip ist einfach und deutlich, und eben darum mehr als die philosophischen Systeme, dazu gemacht auf die Menschen im Grossen, und besonders auf die zahlreichern und niedrigern Volksklassen zu wirken.

Zweytens. Es hat eine sehr nahe und einleuchtende Beziehung auf Glückseligkeit; denn da Gott der Urheber von dem Daseyn und Leben der Menschen, der Urheber von allen dem ist, was dieses Leben erhält und angenehm macht; so ist auch nur von Gott als der ersten Ursache alles künftige Wohlseyn zu erwarten. Und wenn er nun in der Offenbarung seinen gehorsamen Unterthanen ihre Beglückung in dieser und in einer künftigen Welt versprochen, wenn er den Uibertretern seiner Befehle Elend und einen jammervollen Zustand gedrohet hat, so ist der Weg zur Glückseligkeit kein anderer, als der: sein Wohlgefallen durch die Ausübung der von ihm vorgeschriebenen Pflichten zu erhalten.

Drittens. Es ist genugthuend; denn in dem alten und neuen Testamente kommen fast für alle Fälle des menschlichen Lebens sittliche Regeln vor, mit denen jeder vernünftige zur Bestimmung seiner Aufführung auslangen kann. Die christlichen Lehrer haben daher unstreitig Recht, die Offenbarung als ein vollständiges Sittensystem, und also das Princip des Gehorsams gegen Gott; d. h. gegen die Offenbarung als göttliche Lehre für ein völlig genugthuendes Princip, und als den Hauptgrundsatz der *christlichen Moral* anzusehen, aus welchem sich

alle Pflichten herleiten lassen. Ungeachtet aber aller dieser Vollkommenheiten ist dieses verehrungswürdige Princip, dennoch nicht von der Art, dass es an der Spitze einer *philosophischen Moral* stehen könnte, und zwar aus folgenden Gründen nicht:

Erstens. Die philosophische Moral frägt nicht, was ist dem Menschen in Hinsicht auf seine Sittlichkeit unmittelbar geoffenbaret? wohl aber frägt sie, welche Gesetze giebt ihm in dieser Hinsicht die Vernunft? Was lehret sie, und was macht sie ihm zur Pflicht, wenn er auch von keiner unmittelbaren Offenbarung was wüsste? Sie frägt, was ist an sich gut, was an sich böse? Sie muss also ein Princip aufstellen, dass das *sittlich Gute* und *sittlich Böse* an sich bestimmt, und aus der Erkenntniss desselben unmittelbar die Pflicht, das *Gute* zu thun, und das *Böse* zu lassen, zu erkennen giebt. — Dieses leistet aber das christliche Moralgesetz nicht; es befiehlt Gehorsam gegen den Willen Gottes, der in der Offenbarung ausgedrückt ist. Da nun von dieser die philosophische Moral, als solche abstrahiren muss, so kann auch das christliche Sittenprincip nicht an der Spitze derselben stehen.

Zweytens auch darum nicht, weil es nicht ein *erstes*, *ursprüngliches* Princip ist; denn da man in der Philosophie erst schliesst: „Gott will alles, was sittlich gut, und befiehlt alles, was Recht und Pflicht ist; — nun erkenne ich mit Gewissheit diese Handlung für sittlich gut, und diese Verpflichtung für gegründet, also will Gott jene und gebiethet mir diese,“ so muss ich zuvor aus andern Gründen die Einsicht von der sittlichen Güte der Handlung und von der Verbindlichkeit einer Vorschrift erlanget haben, ehe ich zuletzt gleichsam die Beystimmung Gottes,

und die Sanktion dieses heiligsten Gesetzgebers annehmen kann.

Wenn man aber gleich das christliche Sittengesetz nicht als Princip einer philosophischen Moral betrachten kann, so ist und bleibt es dennoch eine vortreffliche Vorschrift. Man hat, um schon von seiner Vernunft anerkannte Pflichten gewisser zu beobachten, keinen höhern und edlern Antrieb, als den *Gehorsam gegen Gott und die Furcht vor dessen Misfallen*, ja der Mensch hat diesen Bewegungsgrund zur Unterstützung seiner wankenden Tugend sehr nöthig; nur die Erkenntnifs seiner Pflichten kann er nicht aus dieser Quelle schöpfen, was Pflicht ist, mufs ihn seine Vernunft kennen lehren, indem sie ihn von dem unterrichtet, was sittlich gut oder böse ist.

E.

Praktische Philosophie der neueren und neuesten Zeiten. — Moral, — Naturrecht, — und Klugheitslehre.

Die *Moral* hat in den neueren Zeiten an einem *Montaigne* und auch *Mandeville* (*s. B. Einleit.* §. 55.) grosse Verbesserer, wenigstens in der Hinsicht gefunden, dafs sie solche mit Geschmack bearbeiteten, und viel Licht aus der Psychologie in dieselbe brachten. Beyde gehören zum System der *Epikuräer*, so wie überhaupt dieses System bey den Franzosen Aufnahme gefunden hat, jedoch nicht rein vorgetragen wurde.

Die *Engländer* erklärten sich gröfstentheils für *Plato* und für das *platonisch-stoische System* ins-

besondere *Schaftesbury* und *Hutcheson* (1. *B. Einleit.* §. 61. 63.)

In *Deutschland* zeichneten sich in der Moral vorzüglich *Puffendorf*, *Leibnitz* und *Wolf* aus. (1. *B. Einleit.* §. 51. 52. 59. 66.) In den neuesten Zeiten sind die Namen *Kant*, *Garve*, *Schulz*, *Jakob* und *Schmid* mit rothen Buchstaben gedruckt. (1. *B. Einleit.* (§§. 68. 69.)

Naturrecht. Lange vermisste man in der *praktischen Philosophie* die allgemeinen Lehren vom Rechte oder der Gerechtigkeit in wissenschaftlicher Verbindung, lange die Grundsätze, nach denen die schwankenden Begriffe von *Mein* und *Dein* bestimmt, und als Gesetze der Natur und Vernunft, theils zur Beurtheilung der Rechtmässigkeit willkührlicher Gesetze, theils zur Entscheidung der Streitigkeiten, die über das *Mein* und *Dein* im menschlichen Leben vorfallen, gebraucht werden können. Dieses Desiderat zu befriedigen, war einem *Hugo Grotius* (1. *B. Einleit.* §. 57.) zum Theil vorbehalten. Er war der *erste*, der für ein Naturrecht sorgte. Er nannte es das *Recht* des *Krieges* und des *Friedens* (jus belli & pacis).

Kaum hatte *Grotius* diesen grossen Schritt gethan, so traten Andere neben ihn in Menge auf, für diese Wissenschaft zu arbeiten, theils als Nebenbuhler, theils als Nachfolger. Als Nebenbuhler, wenigstens als Schöpfer eigener Systeme können *Selden* und *Hobbes* angesehen werden, welcher letztere (1. *B. Einleit.* §. 58.) das *Recht der Natur* philosophischer, als *Grotius* abhandeln wollte, doch es aber darinn versah, dass er zum *Rechte der Natur* auch dasjenige machte, was nicht durchgängig in der menschlichen Natur gegründet ist.

Die zweyte Epoche in der Geschichte des Rechtes der Natur hebt mit *Sam. Puffendorf* an, der dasjenige, was der gelehrte *Grotius* und der freydenkende *Hobbes* geleistet hatten, wohl zu nutzen wuſste. Durch ihn wurde diese Wissenschaft vollständiger, und er selbst der *erste öffentliche Lehrer* derselben in *Deutschland.* — Ihm folgte *Thomasius*, dann *Wolf.* — Grosses Aufsehen machte in den neueren Zeiten *Schmauſs* mit seinem naturrechtlichen Systeme, in welchem er das Recht der Natur nicht auf Vernunft, sondern auf die Instinkte, auf eine nicht genau genug bestimmte, und daher vielen gefährlich scheinende Art gründen, und zugleich auch in die engen Grenzen hat bringen wollen; daſs es nur das *Recht der Natur* in der engsten Bedeutung, nicht zugleich das *allgemeine Gesellschaftsrecht* in sich faſste. In den neuesten Zeiten haben sich bis itzt, an der Hand der critischen Philosophie, im Naturrechte hervorgethan, *Heydenreich*, *Hufeland*, *Jakob*, *Schaumann*, *Schmalz*, und unser verdienstvoller *Zeiller*.

Klugheitslehre. Materialien zu diesem wichtigen Theile der Philosophie lieferten neuere Psychologen, Anthropologen, und Politiker in Menge, und erweiterten die Ideen des *Aristoteles* mit vielem Glücke. Insbesondere sammelten sich um die *Klugheitslehre* Verdienste *Erasmus*, de civilitate morum, *Guazzius* de mutua ex civili conversatione, *Bellegard*, *Gratian*, *Chesterfield*, in den *Briefen an seinen Sohn*, *Knigge*, *Kampe*, *Siede*, *Seibt*, *Klaudius*, u. a. m. — — Meine beyden Schriften: der *Mann von Welt* und *goldener Schlüssel* können hier auch genannt werden.

F.

Nähere Darstellung und Beurtheilung der merkwürdigsten Moralprincipe, von Puffendorf an bis auf unsere Zeiten.

Nro. 1.

Das Puffendorf'sche Moralprincip und Beurtheilung desselben. (1. B. Einleit. §. 59.)

Sam. Puffendorf drückt sein Moralgesetz durch die Formel aus. „*Sey gesellig!*" Der Gehalt dieser Worte ist: Handle immer so, dass du ein unschädliches und brauchbares Mitglied, sowohl der menschlichen Gesellschaft überhaupt, als insbesondere der bürgerlichen Gesellschaft seyst, zu der du gehörst, und die für dich in gewöhnlichen Fällen die ganze menschliche Gesellschaft vorstellt. Und da es nur durch die Ausübung der Gerechtigkeit möglich wird, dass die Menschen mit einander in Gesellschaft leben können, — und da der Staat seine Erhaltung nur von der Treue seiner Bürger, der öffentlichen Sache zu dienen, — endlich die Glückseligkeit oder die Erleichterung seiner einzelnen Mitglieder von der unter ihnen wechselseitig herrschenden Liebe und Wohlthätigkeit erwarten kann: *so sey gerecht, gehorsam gegen die Gesetze, treu in deinem Amte, fleissig in deinem Berufe, muthig zur Abwendung der öffentlichen Gefahr, im Privatumgange liebreich und wohlthätig. Puffendorfs*

Princip hält die philoſophiſche Critik nicht aus; denn

1. Setzet es voraus, daſs der Menſch, wenn er im ungeſelligen Zuſtande lebte, keine Pflichten zu beobachten hätte, welches unrichtig iſt, er würde doch auf eine ſchickliche oder unſchickliche Weiſe mit der körperlichen Natur und mit ſich ſelbſt umgehen können. Auch im ungeſelligen Zuſtande wäre er ein Vernunftweſen, und hätte alſo die Pflicht auf ſich, Vernunft gemäſs zu handeln, und ſeine ſinnlichen Triebe ſo zu befriedigen, daſs ſeine Erhaltung dabey beſtehen könnte. — Das Princip berührt alſo nur einen Theil der menſchlichen Pflichten, iſt daher nicht umfaſſend, und da es im ungeſelligen Zuſtande keine Pflichten kennet, auch in dieſer Hinſicht unrichtig.

2. Iſt die Geſelligkeit eine abgeleitete Eigenſchaft, theils aus dem Inſtinkte, theils aus der Vernunft, alſo nicht urſprünglich, mithin auch nicht geeignet, ein Urprincip der Sittlichkeit zu werden.

3. Aus dem Principe: „*Sey geſellig!*“ läſst ſich nicht unmittelbar, ſondern erſt durch Beweiſe und Umwege zeigen, daſs der Menſch zu dem, was ihm als Pflicht vorgeſchrieben werden ſoll, wirklich verbunden ſey, und daſs er in der Ausübung der Tugend ſeine Glückſeligkeit finden werde, da dieſes doch aus einem Urprincipe unmittelbar einleuchten ſollte.

4. Macht dieſes Geſetz das Urtheil über die Sittlichkeit der Handlungen von ihren Folgen abhängig, und läuft auch auf eigene Glückſeligkeit hinaus, da jeder ein Theil des Ganzen iſt.

Nro. 8.

Das Moralſyſtem franzöſiſcher Philoſophen, und Beurtheilung desſelben.

Die Franzoſen haben ſich in neuern Zeiten für das Syſtem der *Selbſtliebe* erkläret, und das Wort ganz im epikuräiſchen Sinne genommen, ſo zwar, daſs ſie behaupteten, die Selbſtliebe mache es uns zur Pflicht, alle unſere Handlungen ſo einzurichten, daſs uns ſinnliches Vergnügen zu Theil werde. Dieſen *Epikuräismus* hat unter den Franzoſen keiner weiter getrieben als *Helvetius*, der ſogar alle ſinnlichen Vergnügungen auf die bloſſe Befriedigung des Geſchlechtstriebes eingeſchränkt, und aus der ſinnlichen Liebe faſt alles, Talente, Witz und Tugend hergeleitet hat. — — Die Gründe, welche wir oben Nro. 5. dem epikuräiſchen Syſteme entgegenſtellten, widerlegen auch das Moralſyſtem der franzöſiſchen Wohlluſtlehrer, und in Hinſicht auf *Helvetius* ſey es uns genug, blos anzumerken, daſs er mit ſeiner Lehre die Vernunft vollends ſchände, und den Menſchen herabwürdige; denn iſt dieſer Trieb die Quelle des Witzes, und der Tugend, ſo iſt ja die Vernunft dem Menſchen überflüſſig, und wird er erſt unter der Aufſicht der Vernunft zu einer ſolchen Quelle, ſo ſind Witz und Tugend eigentlich der Vernunft, und nicht dieſem Triebe zuzuſchreiben, in welchem Falle dann *Helvetius* eine Ungereimtheit geſagt hat.

Nro. 3.

Das Moralſyſtem engliſcher, beſonders ſchottiſcher Philoſophen, und Beurtheilung desſelben.

Dieſe Philoſophen nehmen zum erſten Grundſatze der Moral an: „*Sorge für die Wohlfahrt Anderer!*" und nennen dieſen Grundſatz das Princip des *Wohlwollens*. Sie ſetzen voraus, daſs die Sorge des Menſchen für ſeine eigene Wohlfahrt blos um dieſer Wohlfahrt ſelbſt willen nur *Klugheit*, und allein die Sorge für die Wohlfahrt Anderer *Tugend* ſey.

Im Grunde iſt das *Princip des Wohlwollens von* dem der *Geſelligkeit* nicht weſentlich unterſchieden. Es ſtreiten demnach eben dieſelben Gründe gegen daſſelbe, welche das Princip der Geſelligkeit nicht annehmbar machen. Durch beyde wird erſtens etwas Abgeleitetes in der menſchlichen Natur zu etwas Urſprünglichem gemacht, und beyde wählen zweytens nur eine einzige Tugend aus, die der Grund aller übrigen ſeyn ſoll, anſtatt eine gemeinſchaftliche Grundlage aller Tugenden aufzuſtellen. — Wegen eigenen Anſichten verdienen einige hieher gehörigen ſchottiſchen Moraliſten beſondere Erwähnung.

Nro. 4.

Hutcheſons Empfindungsſyſtem oder eigener Sinn für Recht und Unrecht, das moraliſch Gute und Böſe. (1. B. Einleit. §. 63.)

Hutcheſon, Profeſſor der Moral in Glasgow, nahm einen eigenen moraliſchen Sinn, ein Ver-

mögen, Recht und Unrecht, das sittlich Gute und Böse unmittelbar zu empfinden, und von jenen auf eine angenehme, von diesen auf eine missfällige Weise afficirt zu werden, im Menschen an. — Bey aller Achtung, welche die Verdienste eines Hutchesons von uns fordern, können wir dennoch seiner Lehre nicht beypflichten; denn,

1. Ist es sehr unphilosophisch, und dem Untersuchungsgeiste ganz entgegen, für jede etwas auffallende, und bey dem ersten Anblicke nicht gleich zu erklärende Erscheinung der menschlichen Natur sogleich eine eigene Urkraft anzunehmen. In der That heisst es eigentlich so viel, als der Nachforschung aller Principien entsagen, und die Qualitates occultas der Scholastiker wieder einführen.

2. Kann das Daseyn eines eigenen moralischen Sinnes in der menschlichen Natur auf keine Weise dargethan werden.

3. Wenn der Mensch ein unmittelbares Gefühl dessen hätte, was Recht und Unrecht, Tugend und Laster wäre, so hätte er auch einen weit sicherern Führer in Absicht seiner moralischen Aufführung, als er nach der Erfahrung wirklich hat. Der Tugendhafteste Mensch ist oft in der grösten Verlegenheit, zu wissen, was itzt seine Pflicht sey. Er würde in diese Verlegenheit weniger und seltener gerathen, wenn ein eigener innerer Sinn da wäre, der da sagte, was Recht oder Unrecht, Pflicht oder Nichtpflicht sey.

4. Der Mensch wird der Sittlichkeit erst fähig, wenn sich der Verstand sich zuvor bis auf einen Grad ausgebildet hat; und wo dieses mangelt, findet sich die Sittlichkeit niemals ein;

welches doch nicht ſo wäre, beſäſſe der Menſch einen eigenen moraliſchen Sinn.

Nro. 5.

Fergusons Moralſyſtem, und Würdigung deſſelben. (1. B. Einleit. §. 64.)

Fergusons Syſtem iſt im Grunde das ächt Stoiſche (§. 5. Nro. 3.) Von Spitzfindigkeiten, Uibertreibungen, und Paradoxien gereinigt, und auf einen weſentlichen Inhalt zurückgebracht, der darinn beſteht: daſs der Menſch ſeine Glückſeligkeit nur in der ſtets zunehmenden Vollkommenheit ſeiner ganzen Natur finden — und daſs er dieſe Vollkommenheit nur durch eine ununterbrochene Reihe wohlthätiger, und patriotiſcher Handlungen mit Klugheit, und Muth ausgeführt, durchs ganze Leben vermehren kann; denn der Menſch iſt, ſeiner Natur nach ein immer fortſchreitendes Weſen, welches nie ganz vollſtändig auf einmal vorhanden iſt, nie das Ziel erreicht, wo man ſagen kann — *nun iſt es vollendet.* — — Hieraus ſchlieſst *Ferguſon*, daſs der höchſte Zweck des Menſchen in einer immerwährenden Thätigkeit, und in einem Streben nach noch höheren Zielen liege. Nur im Handeln alſo, in ſo fern ſich die Vollkommenheit der menſchlichen Natur thätig erweiſet, und entwickelt — welche nur durch kluge, gerechte, mäſſige, und tapfere Handlungen geſchehen kann — liegt der wahre Zweck, und die Glückſeligkeit des Menſchen.

So ſehr dieſes Syſtem der Sittlichkeit günſtig iſt, ſo umfaſſet es dennoch nicht alle Pflichten des Menſchen. Klugheit, Gerechtigkeit, Mäſſigkeit und Tapferkeit, ſind die Tugenden,

die es hauptſächlich vorſchreibt; aber faſſen denn ſchon dieſe wenigen Tugenden auch die übrigen alle in ſich, deren der Menſch fähig iſt? Man kann wohl klug, mäſſig, gerecht, und tapfer, folglich ein *guter Staatsbürger* ſeyn, aber iſt man darum ſchon ein *vollkommen moraliſcher Menſch*?

Hat man nicht noch beſondere Pflichten auf ſich, beſondere Tugenden zu üben, z. B. Sanftmuth, Groſsmuth, Güte, allgemeine Menſchenliebe, Pflichten gegen Gott? und werden wohl dieſe Tugenden ſchon dadurch erreicht, wenn wir klug, gerecht, mäſſig, und tapfer ſind?

Nro. 6.

Adam Smiths Moralprincip, und Prüfung deſſelben. (1. B. Einleit. §. 65.)

Adam Smiths Moralprincip iſt die *Sympathie*. Ein Menſch iſt dazu gemacht, an dem, was Andere thun, und leiden, Theil zu nehmen. Er hat von der Natur die urſprüngliche Neigung bekommen, ſich in die Stelle des Andern, mit dem er umgehet, bis auf einen gewiſſen Grad zu verſetzen, und er hat einen natürlichen Trieb, dieſes zu thun, ſo bald er mit ihm in Geſellſchaft iſt; und einen um deſto ſtärkeren, je mehr er die andere Perſon liebt, und achtet. Wenn er nun, nachdem er ſich, ſo viel ihm möglich iſt, bemühet hat, in die Stelle des Andern zu treten, und ſich deſſen Zuſtand als ſeinen eigenen vorzuſtellen, das Betragen des Andern in dieſem Zuſtande billiget, für gegründet, und ſchicklich erklärt, ſo iſt das Betragen *ſittlich gut*. Wenn er ſich aber nicht in die Empfindungen des Andern verſetzen, noch ſeine Triebfedern

gleichsam selbst anerkennen kann; weil er jene übertrieben, oder zu schwach diese zweckwidrig, oder auf einen ungerechten Zweck gerichtet findet: so kann das Betragen des Andern mit Grunde für *sittlich fehlerhaft* gehalten werden.

Dieses System ist in der That ungereimt; denn das Sympathisiren mit Andern ist selbst wieder eine moralische Handlung, die eines Maafsstabes bedarf; der Eine sympathisirt mehr, der Andere weniger, der Eine gar nicht; das also, was der Eine an mir billigt, misbilligt der Andere, was der Eine vermöge seiner stärkeren Sympathie hoch anschlägt, und lobpreiset, findet der Andere, vermöge seiner schwächeren Sympathie, nur mittelmäſsig, u. s. w. Welcher unter diesen verschiedenen Graden der Sympathie ist nun derjenige, nach welchem der Handlende sich richten soll? — Das sagt *Smith* nirgends; sein System ist also ganz unbrauchbar.

Zweytens. Smith läſst nur die Empfindung des Andern über meine Handlungen Richter seyn; aber kann ein Richter, der nur dunkel den zu richtenden Gegenstand kennt, richtig urtheilen? Das System überträgt das Geschäft der Vernunft an die Sinnlichkeit, und das ist ungereimt.

Drittens. Ist der Andere selbst ein unmoralischer Mensch, so wird er auch mit dem Unmoralischen sympathisiren, folglich die fehlerhaften Handlungen des Letztern billigen, und dann wären solche nach *Smith* für sittlich gut zu halten. Abermals eine Ungereimtheit.

Viertens. Wer entscheidet über die Moralität solcher Handlungen, die keine Zeugen haben? Hier ist Niemand, der sympathisirte. Ich muſs sie also so lange für indifferent halten, folglich für Handlungen, die weder gut, noch böse

sind,

ſind, die ich alſo thun, oder laſſen kann, anſehen, bis ſich ein Sympathiſirender findet, der darüber abſpricht. Ich werde alſo das gröſste Bubenſtück ausführen, wenn ich nur Zeugen deſſelben vermeide, und habe Grund, meine Handlung kein Bubenſtück zu nennen; denn es hat darüber keine Anthipathie entſchieden.

Fünftens, Endlich hebet *Smiths Syſtem* alle innere Güte, und Immoralität der Handlungen auf, und macht den Begriff von dem, was *ſittlich gut*, oder *böſe* iſt, ſo ſchwankend, und unbeſtimmt, daſs im Allgemeinen kein Gebrauch davon gemacht werden kann. — Gut iſt das, was die Sympathie eines Andern billigt, böſe, womit ein Anderer nicht ſympathiſiren kann; — welche Unbeſtimmtheit! Welch eine wirklich elende Maxime wäre dieſs, wenn man darnach handeln wollte!

Nro. 7.

D. Clarke's Moralſyſtem, und Beurtheilung deſſelben. (1. B. Einleit. §. 60.)

Clarke nimmt als Sittenprincip *die Schicklichkeit der Dinge* an. Jedes Ding in der Welt, ſagt er, hat ſeine eigenthümlichen Verhältniſſe gegen andere Dinge, es hat ſeine Kräfte, mit welchen es, nach gewiſſen immer gleichförmigen Geſetzen, auf ſie wirkt; es hat ſeine eigenthümliche Empfänglichkeit, nach welcher es von ihren Einwirkungen nur gewiſſe aufnimmt, und andere gleichſam von ſich abgleiten läſst. In der einen Lage wird es zerſtört, oder leidet eine Veränderung ſeiner natürlichen Form, in einer andern

erhält es sich lange, und wird in seiner Art immer mehr veredelt. — Der Mensch nun, welcher vermöge seiner Vernunft der Uiberschauer aller dieser Dinge, und ihr Herr ist, — unumschränkter Beherrscher der Vernunftlosen, und vernünftiger Regierer der Vernünftigen — kann keine andere Richtschnur seines Betragens gegen sie haben, als ihre Natur, und ihre daraus entspringenden Verhältnisse unter einander, und zu ihm selbst. Indem er diese so wohl zusammenpaſst, daſs sie, wie die Fugen eines sorgfältig verbundenen Gebäudes nirgends eine Lücke, — nirgends eine Schwäche, oder einen ununterstützten Theil zurücklassen; — so handelt er nach dem wahren Systeme der Natur; und in dem Geiste ihres grossen Urhebers. Er ergänzet und vervollkommnet die ersteren und gehorcht dem Willen des Andern. Man kann also folgende Formel als Moralprincip aufstellen: *Behandle jedes Ding nach seiner Natur, und den Verhältnissen gemäſs, in denen es gegen andere Dinge steht.* Z. B. Der tugendhafte Mann behandelt einen Baum als Baum, d. h., als ein vegetatives Wesen, welches wachsen, gedeihen, blühen, Früchte tragen, und sich fortpflanzen kann, und er vermeidet also, ihn zu beschädigen, und sucht vielmehr seinen Wachsthum zu befördern. Er behandelt ein Thier als ein Thier; d. h., als ein empfindendes, und lebendes Wesen; er macht ihm also nicht ohne Noth Schmerzen, er sorgt, wenn er kann, für dessen Erhaltung, und Wohlseyn; bedienet sich jedes Thiers nach dessen besonderer Natur. — Er behandelt endlich den Menschen, als Menschen; d. h., als ein vernünftiges, und sittliches Wesen; er braucht ihn also nicht anders zu seinen Zwecken, als vermittelst des eigenen Willens des Andern, und des Einflusses, den er durch

Bewegungsgründe auf diesen hat; er beweiset ihm nicht nur Fürsorge für sein Leben, und Vergnügen, sondern auch für seinen Verstand, und die Veredlung seines Herzens. Er siehet auf die Verhältnisse der *Nähe*, der *Aehnlichkeit*, des *Bedürfnisses*. — Wer nun auf alle diese Verhältnisse in seinem Betragen Rücksicht nimmt, handelt *tugendhaft*. — — Dieses System ist keineswegs so geartet, dass man es als vollkommen befriedigend ansehen könnte; denn

Erstens. Ist es für den Gebrauch zu metaphysisch; es bestimmet wohl die Tugend im Allgemeinen: „*Handle schicklich!*" aber es läfst unbestimmt, wie man sich in besondern Fällen, in den unzähligen Verhältnissen zu verhalten habe, um jedesmal schicklich zu handeln.

Zweytens. Ist es falschen Auslegungen, also der Misdeutung unterworfen. Der Temperamentist kann seine Handlungen, so tadelhaft sie auch seyn mögen, dadurch entschuldigen, und beschönigen, wenn er sagt, ich handle ja meiner Natur gemäfs, mithin schicklich.

Drittens. Sagt es nicht, was *Schicklich* sey. Es kann sich also jeder das *Schickliche* selbst bestimmen, und dann giebt es so viele verschiedene Moralen, als es verschiedene Begriffe vom Schicklichen giebt.

Nro. 8.

Wollastons Moralprincip und Beurtheilung desselben. (1. B. Einleit. §. 60.)

Wollaston sagt: *Jede Handlung ist gut, welche einen wahren Satz ausdrückt.* Wahrheit ist das Höchste. Sie zu erkennen und sie in seinen Reden und Handlungen gleichsam lebendig, und wirksam darzustellen, ist der letzte Endzweck des Menschen. — Die Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, macht den Menschen zu einem vernünftigen Wesen: und durch die Anlagen seiner Natur, Wahrheit auch in Handlungen auszudrücken, wird er ein sittliches Wesen.

Zwey Sachen zerstören dieses System gänzlich:

Erstens. Der unendliche Zwang, der bey allem Scharfsinne angewandt werden muss, um es nur einigermassen wahrscheinlich zu machen, dass jede Handlung einen Satz ausdrücke, und dass nach der Wahrheit, oder Unwahrheit dieses Satzes die sittliche Güte jener Handlung zu beurtheilen sey. Und doch kann das Zwangvolle, und Unnatürliche nicht das Wahre seyn. Welch' einen Satz, z. B., drücket die Handlung aus, wenn ich itzt statt zu schreiben, eine Prise Tabak nehme.

Zweytens. Was keinen Menschen zur Tugend wirklich, und allein bewegt, das kann auch nicht das menschliche Princip der Tugend seyn. Nun aber bewegt keinen Menschen das Bewusstseyn, einen wahren Satz durch seine Handlungen auszudrücken, allein wirklich zur

Tugend, so wenig Jemanden das Gewissen nichts als Mangel an Wahrhaftigkeit vorwirft, wenn es ihn wegen ungerechter, und verrätherischer Handlungen anklagt. Also kann auch *Wollastons* Princip nicht als Princip der Sittlichkeit gelten.

Nro. 9.

Leibnitzisch - Wolfisches Moralsystem, Beurtheilung desselben. (1. B. Einleit. §. 66.)

Nach *Leibnitz* und *Wolf* ist die erste Pflicht: „*Mache dich selbst vollkommen; d. h. Suche das Mannichfaltige in dir übereinstimmend zu einem gewissen Endzweck zu machen.*“ Aber welcher Zustand läſst sich im Menschen erdenken, in welchem nicht alles zu einer gewissen Einheit übereinstimmte? Auch in dem ganz Lasterhaften stimmt alles zusammen, ihn vollkommen lasterhaft zu machen. — Dieſs läugnet zwar *Leibnitz*, und nach ihm *Wolf*, die beyde die Uibereinstimmung nur bey der Tugend möglich finden. Aber alsdann müssen sie eine ursprüngliche, aus ihrem Principe nicht hergeleitete Güte der menschlichen Natur voraussetzen, mit welcher alles, was zu den ersten Anlagen hinzukömmt, harmoniren muſs, wenn irgend eine Uibereinstimmung im Menschen möglich seyn soll. Aber eben diese sittlichen Anlagen sind es, welche das Princip umfassen, nicht voraussetzen, sollte.

Ferner. Die Regel: „Mache dich stets vollkommener“ schränket sich blos auf die Kräfte der handelnden Person ein, und beziehet sich

nur auf einen individuellen *Zweck*. Ich soll aber auch fremde Vollkommenheit uneigennützig befördern; und das sagt die Regel nicht; sie lehret nur egoistische Vollkommenheit, und zerstöret sich auf diese Art in ihrer Allgemeinheit selbst, zerstöret ihren eigenen Zweck, und kann daher kein Objekt des Vernünftigen, d. i. allgemein mit sich selbst einstimmigen Willens seyn. Uiberdiess erwähnet auch dieses Princip der sittlichen Vollkommenheit gar nicht. Es kann also nicht als Sittengesetz gelten.

Nro. 10.

Platners und Garves Moralprincipe, Bemerkungen darüber.

Schon in der *Einleitung* in die *gesammte Philosophie*, haben wir die *Moralprincipe Platners*, und *Garves* (1. *B. Einleit.* §§. 67. 68.) angeführt, hier wollen wir solche blos in Formeln bringen, und mit einigen Bemerkungen begleiten.

Formel nach Platner. Suche Glückseligkeit, welche der Endzweck alles Lebenden ist, als Mensch sowohl die psychologische, als moralische, und du wirst sie finden, wenn du nach dem wahrhaft Guten strebest, das ist, nach allem, es sey angenehm, oder unangenehm, was deine eigene Vollkommenheit befördert, zugleich aber auch mit der Vollkommenheit aller lebendigen Wesen übereinstimmt. Vollkommen aber ist alles, was der Wirksamkeit der Kräfte entspricht.

Formel nach Garve. Zeige deine höchste Vollkommenheit durch Handlungen, die *schicklich*,

d. i. die aus einem guten Charakter kommen, die *wohlthätig*, d. i. die auf Erhaltung, und Vervollkommnung der Naturwesen abzielen, und die der Ordnung *gemäſs* ſind, d. i., welche zu erkennen geben, daſs du dich gemeingültigen Geſetzen in einer Staatsgeſellſchaft unterwirfſt.

Beyde dieſe Moralprincipe ſind nichts, als neue Anſichten des *Syſtems der Selbſtvervollkommnung* des groſſen *Wolf*, und haben das Verdienſt, daſs ſie dieſes Syſtem durch die nähere Beſtimmung des Begriffs, Vollkommenheit brauchbarer zu machen, und das Wahre der *Stoiker*, des *Epikuräismus*, *Puffendorfs*, *Ferguſons* und *Clarkes* in ſich vereinigen, doch aber finden wir dagegen zu erinnern.

Erſtens gegen Platner. Glückſeligkeit iſt wohl Zweck, aber nicht Endzweck des Menſchen, ſie kann alſo nicht als Zielpunkt des menſchlichen Strebens aufgeſtellt werden. — — Der Begriff des *wahrhaft Guten* iſt nicht beſtimmt genug, nicht über alle Miſsdeutung erhaben; ſo wie auch dieſe nothwendige Eigenſchaft dem Begriffe des *Vollkommenen* mangelt; der Wirkſamkeit der Kräfte eines vollendeten Schurken entſprechen ja alle ſeine Handlungen.

Zweytens gegen Garve. Die Begriffe des *Schicklichen*, des *Wohlthätigen*, des *Ordnungsmäſſigen* ſind nict deutlich genug, und dienen nicht als Entſcheidungsgründe in allen, und jeden Colliſionsfällen.

Nro. 11.

Kants Moralſyſtem.

Kanten war es vorbehalten, ein *Moralſyſtem* zu liefern, das im Ganzen, und vollkommen verſtanden, über alle die Einwürfe hinausgeſetzt iſt, denen ſeine Vorgänger nicht ausweichen konnten. Wir legen es unſerer Moral zum Grunde, und modificiren es, wo uns Modifikation nöthig, und zwekmäſſig zu ſeyn ſcheint.

PRAKTISCHE PHILOSOPHIE.

I.

METAPHYSIK DER SITTEN;

ODER:

REINE MORAL.

Einleitung.

§. 1.

Begriff.

M*etaphysik der Sitten* ist ein System solcher Wahrheiten, die als allgemeine Gesetze unseres sittlichen Verhaltens aufgestellt, und denen unsere freyen Handlungen untergeordnet werden sollen. — — Da keine Erkenntniss, die aus der Erfah-

rung geschöpft wird, strenge Allgemeinheit hat, und haben kann, die Vorschriften aber der Sittlichkeit diese Eigenschaft nothwendig haben müssen, weil es nicht gleichgiltig seyn kann, ob ich dieses, oder jenes für sittlich gut, oder böse halte, so ergiebt sich, dass die Metaphysik der Sitten blos eine rationale Wissenschaft seyn, und jeder Sittenlehre zum Grunde liegen muss. Daher wir sie auch *reine Moral* nennen, und der *angewandten* vorausschicken, als welche die Anwendung der reinen sittlichen Wahrheiten auf die besonderen Lagen, und Verhältnisse des Menschen kennen, und die einzelnen Handlungen desselben darunter subsumiren, und darnach beurtheilen lehrt.

§. 2.

Wolfs allgemeine praktische Philosophie und Metaphysik der Sitten sind mit einander nicht zu verwechseln.

a.

Man könnte vielleicht denken, dass man die Wissenschaft, von welcher hier die Rede ist, schon an der Propädevtik des berühmten *Wolfs* vor seiner Moralphilosophie, nämlich der von ihm sogenannten *allgemeinen praktischen Weltweisheit* habe, und also eben kein neues Feld betrete. Diese *allgemeine praktische Weltweisheit* untersucht die Handlungen, und Bedingungen des menschlichen Willens überhaupt, welche gröfstentheils aus der Psychologie geschöpft werden, und kann also nicht als eine für sich bestehende Wissenschaft gelten, da hingegen die *Metaphysik der Sitten* den *reinen* Willen, und seine Principien, d. i. seine Gesetze a priori in Hinsicht auf Sittlichkeit, und die darauf gegründete Tugend zum Gegenstande hat.

§. 3.

Eintheilung der Metaphysik der Sitten.

Und eben diese Eigenheit der Metaphysik der Sitten veranlasset uns, sie in folgende besondere Lehren abzutheilen; nämlich 1. in *reine Ethik*, und 2. in *reine Ascetik*. *Reine Ethik* ist die Lehre von den Gesetzen des Willens in Bezug auf das sittlich Gute. *Reine Ascetik* ist die Lehre von den subjektiven Bedingungen, Hindernissen, und den allgemeinen Mitteln der Tugend.

ERSTER THEIL.

REINE ETHIK.

§. 4.

Legale, und moralisch, oder sittlich gute Handlungen.

Eine Handlung kann nur dann *sittlich gut*, *moralisch gut*, genannt werden, wenn sie blos um des Sittengesetzes willen, oder darum, weil sie der Vernunft gemäss ist, gethan wird. Sie heisst *legal*, wenn sie zwar dem Buchstaben des Gesetzes gemäss geschieht; d. i., wenn das Aeussere in die Sinne fallende, derselben zwar völlig so aussieht, als wenn sie aus Achtung für das Gesetz geschehen, der letzte Grund derselben aber eine eigennützige Triebfeder ist, z. B. Furcht vor den natürlichen oder positiven Nachtheilen, die mit der Uibertretung moralischer Gesetze verknüpft sind; Hoffnung, die Vortheile zu erwerben, deren Genuss mit der Befolgung des Gesetzes verbunden ist, und was dergleichen eigennützige Gründe mehr sind. — Handlungen dieser Art haben daher nicht selten das Ansehen, als wären sie Folgen der Hochachtung, die jeder Mensch dem Sittengesetze schuldig ist. So kann, z. B. die Neigung, das Leben zu verlängern, um viel zu geniessen,

Mäſsigkeit im Genuſſe, — die Liebe zum Gelde, *Sparſamkeit*, — die Ruhmſucht, *Fleiſs in den Wiſſenſchaften* hervorbringen. Solche Handlungen nennet man deſswegen, weil ſie zwar mit dem Buchſtaben des Geſetzes übereinſtimmen, aber auf blos ſinnliche Zwecke Beziehung haben, *legale*, und ſie verdienen dann erſt *moraliſche*, *ächt ſittiiche* genannt zu werden, wenn Achtung für das höchſte Geſetz der Vernunft, aus welchem ſie abgeleitet werden, ſie erzeugt hat.

Der Richter im Staate kann jene aus bloſſem Eigennutze entſpringenden Handlungen nicht tadeln, und wenn nur die Bürger *legal* handeln, wenn ſie, z. B., auch nur deſswegen das Eigenthum des Andern nicht antaſten, weil ihnen Gefängniſsſtrafe angedrohet wird, ſo kann ihnen keine äuſſere Gewalt Vorwürfe darüber machen, oder ſie beſtrafen. Ja, die Menſchenliebe gebiethet ſogar, jedem andern Bürger, die Quelle der Handlungen ſo lange für gut, und rein zu halten, bis das Gegentheil davon einleuchtend iſt. Quilibet putetur eſſe bonus, donec probetur eſſe malus. Aber für den Thäter, für den Handelnden ſelbſt, iſt es von Wichtigkeit, dieſe Quelle zu erforſchen, und ſeine Vernunft entſcheidet dann nach ganz andern Gründen.

Ein Menſch, der blos *legal* handelt, unterſcheidet ſich dadurch von dem ächten Verehrer der Tugend, daſs er in ſeinen Handlungen nicht ſo gleichförmig, ſo ſtandhaft, und folgerecht verfährt, als dieſer; denn da geſetzwidrige Handlungen oft einen ſehr nützlichen Erfolg, ſowohl für den Thäter, als für Andere haben können, ſo wird er ſich immer erſt fragen müſſen, wie *vermuthlich* der Erfolg beſchaffen ſeyn werde. Dieſer aber läſst ſich nur *wahrſcheinlich* beſtimmen, und der *blos legale* Menſch handelt *geſetzwidrig*, wenn es

ihm wahrſcheinlicher wird, daſs ſeine Handlung für ihn *nützlich* ausfallen werde. Und dann: Wie oft wird der *blos legale* Mann nicht durch andere Menſchen, durch Zeitumſtände, durch die Abnahme ſeiner Kräfte, durch unbekannte Naturgeſetze, oder durch unerwartete Erſcheinungen in der ſinnlichen Welt verhindert, wirklich *legal* in ſeinem Thun, und Laſſen zu ſeyn? Nicht von einem höhern, edlern Beweggrunde belebt, beſiegen ihn nur gar zu leicht dieſe Verhältniſſe, und er wird ſich in ſeinen Handlungen ungleich. — — Uiberdieſs iſt manche durch das Sittengeſetz gebothene Handlung ſogar mit Aufopferung wichtiger Vortheile, ja mit der Gefahr das Leben, die Bedingung aller Güter, zu verlieren, verbunden. Dem blos *legalen* Manne bliebe alſo nicht allein in dergleichen Fällen unbeſtimmt, wie er handeln müſste, ſondern er würde auch Pflichten, welche Aufopferung fordern, nicht erfüllen.

Ganz anders verhält ſichs bey dem, der die Verbindlichkeit zur Pflichterfüllung, die Pflicht, *ſittlich gut* zu ſeyn, in der Vernunft findet, und aus Achtung für das Geſetz, das ihm die Vernunft diktirt, handelt. Er hat an dieſem Geſetze eine beſtimmte Regel, die keine Ausnahme geſtattet, für ſein Verhalten. Es muſs uns alſo allerdings viel daranliegen, die letzte Quelle, aus welcher allein der ſittliche Werth des Menſchen abgeleitet werden kann, oder das höchſte Geſetz für unſere Handlungen zu erforſchen, von denen Jedermann verlangt, daſs ſie einen *guten Willen* ausdrücken ſollen.

§. 5.

Guter Wille ist das Einzige, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden kann.

Denn nur dieser allein ist das Einzige, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden kann. Verstand, Witz, Urtheilskraft, mit einem Worte, alle Talente des Geistes, Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, u. s. w. sind in mancher Hinsicht *gut;* aber sie können auch äusserst *böse*, und *schädlich* werden, wenn der Wille, der von diesen Gaben Gebrauch machen soll, *nicht gut* ist. Die Gaben des Glückes: Macht, Reichthum, Ehre, Gesundheit, das ganze Wohlbefinden, das, was man Glückseligkeit nennet; Zufriedenheit mit seinem Zustande, sind wünschenswerth, und gut, aber nur unter der Bedingung, wenn der Wille sie *gut* anwendet; ausser dem sind sie vielmehr eine Quelle der gröfsten Uibel. Mässigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung, und nüchterne Uiberlegung sind nicht allein in vielerley Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Theil von innerm Werthe der Person auszumachen; aber man kann sie dennoch nicht ohne Einschränkung für gut erklären, sie unbedingt gut nennen; denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. *an sich gut*, und für sich selbst betrachtet zu schätzen. Wenn gleich der gute Wille gehindert wird, seine Absicht durchzusetzen; wenn gleich bey seiner gröfsten Bestrebung, ungeachtet der Aufbie-

thung aller in unserer Gewalt stehenden Mittel, etwas Gutes zu bewirken, dennoch nichts ausgerichtet wird, so bleibet der gute Wille doch immer schätzbar, er glänzet für sich, wie ein Juwel, als Etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat. — Der gute Wille ist also das Einzige, das man ohne Einschränkung gut nennen kann. — Und wenn das ist, so ist die Frage ganz natürlich: *Was begründet einen guten Willen im Menschen?*

§. 6.

Die höchste praktische Bestimmung der Vernunft ist, einen guten Willen zu gründen.

In den Naturanlagen eines zweckmässig zum Leben eingerichteten Wesens muss man als einen Grundsatz annehmen, dass kein Werkzeug zu irgend einem Zweck in demselben angetroffen werde, als, was auch zu diesem Zwecke das schicklichste, und demselben am meisten angemessen ist. Nun ist der Mensch ein Wesen, das Vernunft hat, die Vernunft muss also als Werkzeug betrachtet werden, das auf die schicklichste Art, und sicher zu irgend einem Zwecke beym Menschen dient. Welcher ist nun dieser Zweck? *Erhaltung*, *Wohlergehen*, mit einem Worte *Glückseligkeit* im gewöhnlichen Verstande ist dieser Zweck nicht; denn dazu ist die Vernunft weder das schicklichste, noch das sicherste Mittel. Wäre diese *Glückseligkeit* der eigentliche Zweck der menschlichen Natur, so würde solche weit sicherer durch Instinkt, als durch Vernunft erhalten werden können. Auch findet man wirklich, dass, je mehr eine cultivirte Vernunft sich mit der Absicht abgiebt, Lebensgenuss, und Glückseligkeit zu gründen, desto weiter der Mensch

Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, und dass die Vernunft es ist, welche den Trieb nach Glückseligkeit oft schweigen heisst, mässigt, und einschränkt, welches allerdings nicht geschehen könnte, wenn Glückseligkeit der Zweck des Menschen, und Vernunft das Werkzeug zu eben denselben seyn sollte. — Wenn demnach die Vernunft nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben, und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse, (die sie zum Theil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinkt viel gewisser geführt haben würde, sie uns aber dennoch als praktisches Vermögen, d. i. als ein Vermögen, das Einfluss auf den Willen haben soll, gegeben worden ist, so muss die wahre Bestimmung derselben seyn, einen *an sich selbst guten Willen* hervorzubringen. — Aber was ist *guter Wille?*

§. 7.

Begriff der Pflicht, und des guten Willens.

Um den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden, und ohne weitere Absicht guten Willens, der in der Schätzung des ganzen Werths unserer Handlung immer obenan steht, und die Bedingung alles Uibrigen ausmacht, zu entwickeln, wollen wir den Begriff der *Pflicht* vornehmen, der den eines guten Willens enthält.

Wir nennen *Pflicht, die Nothwendigkeit einer Handlung nicht aus Neigung, sondern aus Achtung für das Gesetz.*

Wo Pflicht ist, muss also auch Gesetz seyn, das wir uns *an sich* vorstellen, und als solches zum Bestimmungsgrunde unseres Willens machen; d. h. den Willen darf nichts anders, als die Vorstellung des Ge-

setzes selbst zum Handeln bestimmen. Ein solcher Wille heisst ein *guter*, *absolut guter Wille*.

Die Vernunft ist dazu berufen, den Willen gut zu machen. Sie bewerkstelliget diess dadurch, dass sie ihm das Gesetz seines Handelns deutlich vorstellt, und ihn durch diese Vorstellung es zu erfüllen bestimmt.

Was kann aber das wohl für ein Gesetz seyn, dessen Vorstellung auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muss, damit dieser schlechterdings, und ohne Einschränkung gut heissen könne.

Wir sagten, der *gute Wille* sey derjenige, der keinen andern Bestimmungsgrund, als das Gesetz selbst kennt. Das Gesetz muss also allgemeine, ausnahmslose, sich auf alle, und jede Handlungen ausdehnende Gültigkeit haben, muss allen und jeden Handlungen, wenn sie mit demselben absichtlich in Uibereinstimmung gesetzt werden, moralischen Werth, d. i. *Sittlichkeit*, *Moralität* geben; mit einem Worte; es muss ein allgemeines Sittengesetz seyn, das nothwendig jeden Willen ohne Unterschied determinirt haben muss, wenn er *gut* heissen soll, und seine Handlungen als moralisch *ächt* anerkannt werden sollen. — Ehe wir uns von dem Daseyn, und den Eigenschaften dieses Gesetzes näher unterrichten, müssen wir zuvor gewisse Begriffe erklären, ohne die das Folgende nicht leicht verstanden werden könnte.

§. 8.

Praktischer Grundsatz, — Maxime. — Praktisches Gesetz, Sittengesetz, Vernunft-Imperativ.

Praktische Grundsätze sind Sätze, die eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat; z. B. Suche dich zu vervollkommnen. Wenn ein praktischer Grundsatz blos Gültigkeit für das Subjekt hat, das ihn denkt, und befolgt, so ist er ein *subjektiv praktischer Grundsatz*, und heisst *Maxime*; z. B. ich will mich des Weintrinkens enthalten.

Hat er aber Gültigkeit für den Willen jedes vernünftigen Wesens, würde er allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Princip dienen, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte, so ist er ein *objektiv praktischer Grundsatz*, und heisst *praktisches Gesetz.*

Jedes *praktische Gesetz* ist daher allgemein, und nothwendig; es gehet dahin, den Willen jedes Vernunftwesens ohne Ausnahme zu bestimmen. Es ist also ein Vernunftgesetz, das da aussagt, was Jedermann *thun soll*, wozu jede Vernunft verpflichtet ist, und wird insbesondere *Sittengesetz*, *Moralgesetz*, *Vernunftgeboth*, *Vernunftimperativ* genannt.

§. 9.

Wesentliche Eigenschaften des Sittengesetzes, oder Vernunftimperativs.

Die wesentlichen Eigenschaften dieses Gesetzes sind.

1. *Allgemeingültigkeit.* Das Sittengesetz darf keine Maxime seyn; denn da gäbe es eben so viele verschiedene Sittenlehren, als es verschiedene Subjekte giebt; d. h. es gäbe keine Sittenlehre. Nun aber muss es eine allgemeine Moral geben, weil es eine allgemeine Vernunft giebt, d. h. gewisse praktische Gesetze, die jedes Vernunftwesen als solche anerkennen muss. Was ich der Vernunft gemäss finde, muss jeder so finden, oder meine Vernunft ist nicht Vernunft: Wenn es demnach ein Sittengesetz giebt, das aus der allgemeinen Vernunft, die von allen Empirischen abstrahirt, geschöpft ist, so muss sich solches nothwendig durch Allgemeingültigkeit, durch Anwendbarkeit für alle, und jede praktische Fälle, unter allen Umständen und Verhältnissen, charakterisiren.

2. *Absolut nothwendiges Ziel; d. i. ein höchstes, absolutes Gut für die Vernunft.* Das Ziel der Neigungen der Menschen ist unendlich verschieden, und veränderlich; es kann also nicht als Gegenstand eines allgemeinen, und immerwährenden Strebens festgesetzt werden. Denn, wenn man die Sinnlichkeit frägt, so hat jeder ein anderes *höchstes Gut;* denn Jeder hat sein eigenes Temperament, eigene Gewohnheiten, eigene Meinungen. Für den Einen ist das höchste Gut, oder sein einziges Ziel eine gute Tafel, für den Andern Ehre, Geld, Befriedigung des Geschlechtstriebes, u. s. w. Es muss also das Sittengesetz ein Streben nach einem allgemeinen Ziel gebiethen, und also auf die Erreichung eines Guts dringen, das jedes Vernunftwesen dafür hält, jedes erreichen kann, das unveränderlich ist, unter allen, und jeden Umständen dasselbe bleibt, und jedes andere sogenannte Gut überwiegt, folglich ein höchstes, absolutes Gut ist.

3. *Eine allgemeine, abſolut nothwendige Triebfeder, dem höchſten Gute nachzuſtreben.* Die Antriebe der Sinnlichkeit zu legalen Handlungen ſind weder bey allen Subjekten dieſelben, noch in jedem Falle zu dieſer Abſicht wirkſam, und alſo unſicher. Sinnliche Triebfedern zur Legalität ſind, z. B. der Ehrtrieb, der Trieb nach lebhaftem oder ſtillem Genuſs, nach grober, oder feiner Sinnenluſt, nach Vergnügungen des Verſtandes, der Einbildungskraft, des Herzens; die Neigung zur Ruhe, und zum Frieden in der Geſellſchaft, die Menſchenliebe, Furcht vor Strafe, Hoffnung dieſes, oder jenes Vortheils, u. ſ. w. Dieſe Antriebe kommen alle in der Eigenſchaft überein, daſs ſie zwar öfter zu demjenigen antreiben, was dem Geſetze gemäſs iſt, öfter aber auch geſetzwidrige Handlungen veranlaſſen; niemals aber den durch ſie beſtimmten Handlungen innern Werth geben. Dieſe Antriebe können alſo auch nicht Antriebe *ſittlich* guter Handlungen ſeyn, mithin nicht Antriebe das Sittengeſetz zu befolgen; es muſs andere geben, durch welche ein nothwendiger Zuſammenhang zwiſchen dem Geſetze, und dem Willen beſtimmt wird, und dieſe können keine anderen ſeyn, als die da ſchlechterdings jeden Menſchen zu ſpornen im Stande ſind, dem höchſten Gute nachzuſtreben, alſo allgemeine, bey jedem anwendbare, nothwendige Triebfedern, Triebfedern der Vernunft.

4. *Eine allgemeingültige, abſolut nothwendige Bedingung, wodurch der Wille das Sittengeſetz zu befolgen, dem höchſten Gute nachzuſtreben, und von der vernünftigen Triebfeder beſtimmt zu werden, ſich gegen alle Hinderniſſe ſtellen kann.* Denn mangelte dem Sittengeſetze dieſe Bedingung, ſo wäre man nicht verſichert, daſs es, wenn man nur ernſt-

lich will, befolgt werden könne; man müſste befürchten, daſs der Wille davon abgeneigt, und von Gegenantrieben beſtimmt werden könnte. Der Wille hätte dann keine Waffen, um ſich der Sinnlichkeit entgegen zu ſetzen; die Niederlage der Sittlichkeit wäre zu beſorgen, und man hätte eine ſchwankende, äuſſerſt unzuverläſſige, ſo viel, als keine Sittenlehre.

Aber hat denn die Vernunft ein mit dieſen Eigenſchaften verſehenes, auf unſere freyen Handlungen ſich beziehendes Geſetz? Dieſe Frage wollen wir jetzt beantworten.

§. 10.

Daſeyn eines Grundgeſetzes der Sitten der praktiſchen Vernunft, worauf alle Moral ruhet.

Die Vernunft verlangt von jedem Menſchen, daſs er ihr gemäſs handle, verlangt, daſs er ſeine Handlungen ſowohl ihrem Inhalte, als dem Beweggrunde nach, von ihren Grundſätzen ableite, und nur das wolle, was ſie billigt.

„*Handle vernünftig!*“ iſt alſo das Grundgeſetz der Vernunft. Wir nennen es ein Grundgeſetz, weil es in keinem höhern Geſetze gegründet iſt, weil es unmittelbar aus der Vernunft, praktiſch genommen, hervorgeht, und durch die Entwicklung des Begriffs der Vernunft deutlich erkannt, ſo wie durch die Erfahrung ungezweifelt beſtätiget wird (vide unten §§. 17. 18. & 19.)

Es hat *Allgemeinheit*: denn jedes Vernunftweſen muſs daſſelbe, wenn es Vernunftweſen heiſſen ſoll, auch zum ſubjektiv praktiſchen Princip machen, oder es widerſpricht ſich ſelbſt.

Es hat absolut nothwendiges Ziel; nämlich die Uibereinstimmung des Willens mit der Vernunft, d. i. guten Willen, und guter Wille ist das Einzige, was ohne Einschränkung gut, folglich das nothwendige Ziel aller Vernunftwesen, das höchste Gut ist.

Es hat eine allgemeine, absolut nothwendige Triebfeder, dem höchsten Gute nachzustreben, nämlich die angenehme Empfindung, welche aus Vernunft gemässen Handlungen entsteht, und dich fühlen macht, dass das Gute nur des Guten, die Pflicht, weil sie Pflicht ist, geübt werden müsse, und du um so vollkommener, und edler erscheinst, je mehr du dich über eigennützige Absichten zu erheben im Stande bist.

Es hat eine allgemein gültige, absolut nothwendige Bedingung, wodurch der Wille sich allen Hindernissen entgegensetzen kann, das Sittengesetz zu befolgen; denn es sagt aus, dass man nur dann ein Vernunftwesen ist, wenn man die Vernunft durch Handlungen zeigt, nicht nach Neigung, und sinnlichen Trieben, sondern nach deutlicher Erkenntniss handelt, die, weil sie dem Menschen als Vernunftwesen möglich ist, auch geschickt seyn muss, Neigungen, und sinnliche Triebe zu überwältigen, und so den Menschen über das Thier zu erheben.

Die Formel, in welche wir hier das Sittengesetz der Vernunft eingekleidet haben, ist indessen doch immer sehr unbestimmt; sie ist der allgemeinste Ausdruck desselben; wir müssen uns daher angelegen seyn lassen, bestimmtere Formeln, die für den Gebrauch unmittelbar passen, ausfindig zu machen. Unsere Moralphilosophen haben uns bereits vorgearbeitet, und hauptsächlich drey näher bestimmte Formeln des Sittengesetzes geliefert.

§. 11.

Erste Formel des sittlichen Imperativs.

Handle so, dass du wollen könnest, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz sowohl für dich, als für alle andere vernünftige Wesen werden. — Man kann diese Formel zu mehrerer Deutlichkeit mit andern gleichbedeutenden Formeln vertauschen, z. B. Handle nach solchen Maximen, die als Princip in eine allgemeine Gesetzgebung passen. Handle nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen könntest, dass sie ein allgemeines Gesetz werde; handle nach derjenigen Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann; richte dich in deinen Handlungen nach solchen Maximen, die, wenn sie durch deine Befolgung, Naturgesetze würden, eine Natureinrichtung hervorbrächten, die mit sich selbst bestehen könnte, und von der du mit Einstimmung deines Willens ein Theil seyn könntest.

§. 12.

Zweyte Hauptformel.

Eine *zweyte Hauptformel* des Sittengesetzes der Vernunft ergiebt sich aus folgender Reflexion über die moralische Natur des Menschen:

Alle praktischen Maximen bestimmen eine Handlung als Mittel zu einem gewissen Zwecke, oder doch als einstimmig mit demselben. Soll nun eine praktische Maxime als absolute, allgemeine, und nothwendige Regel, d. i. als Gesetz gelten, so muss dieselbe auch einem allgemeinen, absoluten, d. i. letztenZwecke schlechterdings angemessen seyn. Die Allgemeinheit praktischer

Regeln, als Gesetze, erfordert demnach die vollkommenste Einheit, also Coordination, und Subordination der Zwecke in Hinsicht auf einen absoluten, oder allgemeinen, oder mit andern Worten: sie erfordert allgemeine, und nothwendige Zweckmässigkeit der Regeln. Ein freyes, vernünftiges Wesen muss alle Handlungen, alle einzelne, und relative Zwecke, und die Mittel zur Erreichung derselben auf einen nicht nur allgemeinen, sondern auch absoluten, letzten, selbstständigen Zweck beziehen. Alles, was nun Zweck ist, beziehet sich zuletzt auf ein Wesen, welches sich Zwecke vorsetzt, und auf diejenige Kraft, oder dasjenige Vermögen dieses Wesens, wodurch es fähig ist, sich Zwecke vorzusetzen. Dieses Wesen ist ein *vernünftiges Wesen*, und dieses Vermögen ist *Vernunft*, der letzte, absolut allgemeine, und nothwendige, selbstständige Zweck ist demnach das vernünftige Wesen; es ist *Selbstzweck*.

Die absolute Einheit aller einzelnen, und besondern Zwecke eines Individuums ist seine *Persönlichkeit*, und die Bedingung derselben — die *Vernunft*. Es muss also alle seine zufälligen, persönlichen Zwecke dem Naturzwecke seiner Persönlichkeit unterwerfen, und diese nicht als Mittel, zu Erreichung der zufälligen Absichten gebrauchen, sondern umgekehrt.

Die Persönlichkeit oder die Vernunft kommt jedem andern vernünftigen Wesen auch zu. So fern ich also irgend ein Wesen als vernünftig betrachte, ist es ebenfalls für mich Selbstzweck, den ich weder verletzen, noch vernachlässigen, und als blosses Mittel behandeln darf.

Hieraus entwickelt sich die zweyte Hauptformel der Sittlickteit, nämlich:

Handle so, dass du die vernünftige Natur, z. B. die Menschheit überhaupt, sowohl in deiner Person, als in der Person jedes Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel betrachtest; oder:

Behandle keine Person blos als *Sache*, d. i. als blosses Objekt, sondern als Subjekt freyer Thätigkeit, als Etwas, das von dem Princip eben derselben Handlung auch in sich selbst den Zweck muss enthalten können.

Behandle jede Person als ein Subjekt, das eben dieselbe Maxime, wornach du handelst, im allgemeinen auch für sich zweckmässig, seinem Zwecke nicht hinderlich, sondern förderlich, und mit seiner Freyheit übereinstimmend finden kann.

§. 13.

Dritte Hauptformel.

Wenn die Maximen des Willens mit dem Begriffe der allgemeinen Gesetzmässigkeit übereinstimmen, und unter dieser Vorstellung gebilligt werden können; und wenn sie daher überhaupt als allgemeine Gesetze dem wesentlichen Zwecke jedes vernünftigen Wesens entsprechen; so wird jede moralische Regel eben darum als tauglich zu einem Naturgesetze für das System der Zwecke der freyen Wesen sowohl, als ihrer Absichten gedacht, und wir haben eine dritte Formel des Sittengesetzes, nämlich:

Jede deiner Maximen schliesse den Willen mit in sich, dass sie allgemeines Gesetz für ein System vernünftiger Wesen, und Zwecke werde. Oder:

Handle nach solchen Maximen, die du als eigener, und allgemeiner Gesetzgeber für ein Reich vernünftiger Wesen geben könntest.

§. 14.

Kurzer Inhalt jeder Gesetzformel.

Die erste Formel sagt:

Handle nach allgemeinen Gesetzen.

Die zweyte befiehlt:

Behandle jedes vernünftige Wesen als Selbstzweck.

Die dritte gebiethet:

Handle so, als wärest du allgemeiner Gesetzgeber.

Alle drey Formeln drücken nur ein, und dasselbe Sittengesetz aus, nämlich:

Siehe jede Vernunft als Gesetzgeberinn der Sittlichkeit an.

Der Inhalt dieser Formeln stimmet nicht nur unter sich mit dem Begriffe der Vernunft, und mit den allgemeinen Erfordernissen eines moralischen Gesetzes, sondern auch mit den allgemeinen, reinen, und unverfälschten Begriffen, und Urtheilen des Christenthums überein; denn dieses will ausdrücklich, dass der Mensch so handle, dass er vor Gott, d. i. vor der höchsten Vernunft bestehen könne.

Es ist nothwendig, den Gebrauch dieser Formeln zu zeigen. Wir thun es durch Aufstellung von Lebensfällen, auf welche wir dieselben anwenden, und die Sittlichkeit unseres Verhaltens dabey nach dem Geiste der Formel prüfen.

§. 15.

Fälle für den Gebrauch angeführter Gesetzformeln.

1. Kann ich wohl Jemanden zwingen, wider seine eigene Uiberzeugung gewisse äussere Handlungen vorzunehmen, von denen ich überzeugt bin, dass seine zeitliche Glückseligkeit, oder gar seine ewige Seligkeit davon abhängt? — — Das kann ich nicht: das Sittengesetz verbiethet es mir; denn würde meine Maxime, dass ich Jeden dazu zwingen kann, allgemeines Gesetz, so würde meine eigene Glückseligkeit, und Seligkeit Preis gegeben werden. Diess kann aber meine Vernunft nicht wollen, also auch nicht die Vernunft eines Andern. — „Was du nicht willst, dass dir geschehe, das thue auch einem Andern nicht!" sagt die Offenbarung.

2. Soll ich Andern nur in so fern Gutes erzeigen, als es mir selbst nützt? — Nein! das Sittengesetz dictirt, dass ich Andern Gutes erzeigen soll, ohne alles Interesse; denn wenn Jeder nur von eigenem Interesse angetrieben würde, dem Andern Gutes zu erweisen, so würde alle wechselseitige Erweisung des Guten unter den Menschen verschwinden; denn da hätte Jeder nur sich selbst, und nicht Andere vor Augen, und dann würde Jeder den Andern nicht als Zweck, sondern als Mittel, und Sache betrachten.

3. Soll ich das Wohl der Gesellschaft auch mit Aufopferung meines eigenen, aber geringern Zwecks befördern? Mein Leben für das Leben Mehrerer hingeben? — — Das soll ich allerdings, weil, wenn Jeder nach dieser Maxi-

me handelt, ein abſolutes Gut, nämlich das allgemeine Wohl befördert wird.

4. Darf ich den möglichſten Vortheil von der Geſellſchaft, von meinen Bekannten, Freunden, Mitbürgern ziehen, und zugleich meine Dienſte für ſie möglichſt einſchränken? — Das darf ich nicht, weil nach dieſer Maxime, wenn ſie allgemeine Vorſchrift, d. i. Geſetz würde, auch Jeder gegen mich ſich ſo benehmen möchte, daſs er mir die wenigſten Dienſte erwieſe, indem er mich doch nach aller Thunlichkeit benützte. Die Menſchen würden ſich dann, jeder Einzelne als Zweck ſich ſelbſt, Einer den Andern aber als Mittel betrachten.

5. Wie beurtheilt das Sittengeſetz den Kaufmann, der, um ſeinen Waarenabſatz zu vermehren, mäſſige Preiſe ſetzt, und Jedermann gleich gut, das Kind, wie den Erwachſenen, bedient? — Er hat pflichtmäſſig gehandelt, aber ſeine Handlung hat keinen moraliſchen Werth, denn ihre Triebfeder iſt Eigennutz, und es kann nicht zu einer allgemeinen Regel, alſo nicht zum Geſetze gemacht werden: „Handle aus eigennützigen Abſichten!“ wohl aber: „Handle aus Pflicht, aus Achtung für das Geſetz.“

6. Der gröſste Theil der Menſchen trägt oft eine ſehr ängſtliche Sorge, das Leben zu erhalten. Erhaltung des Lebens iſt Pflicht, alſo wird wohl auch dieſe Handlung innern Werth haben? — Das Sittengeſetz entſcheidet: Die Menſchen bewahren ihr Leben zwar *pflichtmäſsig*, aber nur wenige *aus Pflicht.* Nur dann, wenn dieſes der Fall iſt, hat ihre Handlung innern Werth, ihre Maxime moraliſchen Gehalt. Wenn mir, z. B. Widerwärtigkeiten, und hoffnungsloſer Gram, den Geſchmack am Leben gänzlich weg-

genommen haben, und ich im Unglücke mein Leben, das ich nicht liebe, doch erhalte, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht, da kann ich erst vom moralischen Werthe meiner Maxime sprechen; denn da kann diese Maxime allgemeines Gesetz seyn.

7. Philemon ist wohlthätig, nicht aus Eitelkeit, nicht aus Eigennutz; er findet ein inneres Vergnügen daran, Freude um sich her zu verbreiten, Freude daran, sich an der Zufriedenheit Anderer, so fern sie sein Werk ist, ergötzen zu können. — Wie handelt Philemon? das Sittengesetz antwortet, so pflichtmässig, so liebenswürdig auch Philemons Handlungen sind, so mangelt es ihnen dennoch am wahren, sittlichen Werthe; denn der Maxime Philemons fehlet der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern *aus Pflicht* zu thun. Wäre z. B., Philemons Gemüth von eigenem Gram umwölkt, der alle Theilnahme an Anderer Schicksale auslöscht, hätte er immer noch Vermögen, andern Nothleidenden Wohlthaten zu erweisen, aber fremde Noth rührte ihn nicht, weil ihn seine eigene ganz beschäftigte, und er, da ihn keine Neigung zum Wohlthun mehr anreitzte, riesse sich dennoch aus dieser tödtlichen Unempfindlichkeit heraus, thäte also die Handlung ohne Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann erst hätte sie ihren ächten moralischen Werth.

8. Wenn die Natur einem Menschen überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er übrigens ein ehrlicher Mann, vom Temperament kalt, und gleichgültig gegen die Leiden Anderer wäre, vielleicht, weil er selbst gegen seine eigene, mit der besondern Gabe der Geduld, und aushaltenden Stärke versehen, derglei-

chen bey jedem Andern auch vorausſetzt, oder gar fordert; wenn die Natur einen ſolchen Mann nicht eigentlich zum Menſchenfreunde gebildet hätte, würde er dann nicht noch in ſich eine Quelle finden, ſich ſelbſt einen weit höhern Werth zu geben, als der eines gutartigen Temperaments ſeyn mag? —— Allerdings! — die Antwort liegt im Sittengeſetze — gerade da hebt der Werth des Charakters an, der moraliſch, und ohne Vergleichung der höchſte iſt, nämlich, daſs er wohlthue, nicht aus Neigung, ſondern aus Pflicht.

9. *Theophron* liebet ſeine Feinde; das Böſe, ſo ſie ihm erweiſen, vergeltet er ihnen mit Wohlthaten, die er ihnen in der Stille zuflieſſen läſst. Wie handelt Theophron? Er handelt nach dem Geiſte des Geſetzes; nach einer Maxime, die allgemeines Geſetz ſeyn kann, er handelt aus Pflicht, aus Achtung für den guten Willen, von keiner Neigung getrieben; denn ſeinen Feinden wohlthun, dazu kann wohl keine Neigung vorhanden ſeyn; ja es iſt vielmehr Abneigung zugegen, die aber Theophron beſiegt, um nur das Geſetz zu erfüllen.

§. 16.

Das Daſeyn des Sittengeſetzes kann nicht geläugnet werden.

Der Charakter der Menſchheit beſtehet einzig allein in dem Beſitze der Vernunft, welche nicht nur als das oberſte Erkenntniſsvermögen, der Menſchheit den *letzten Grund* für *alles*, *was iſt*, fordert, ſondern auch als Richterinn der Handlungen den *letzten Grund* für alles, was ſeyn

soll, verlangt. Wie nun diese Vernunft ein Grundgesetz hat, nach welchem sie *prüfet*, und *fordert*, so muss sie auch ein Grundgesetz haben, nach welchem sie *gebiethet*, und *entscheidet*; denn sonst könnte sie die beyden Zwecke des Menschen Tugend, und moralische Glückseligkeit nicht erreichen, und in Uibereinstimmung bringen. So wenig man also die Vernunft selbst läugnen kann, eben so wenig kann man auch in ihrem Wesen ein Grundgesetz läugnen, nach welchem sie über die freyen Handlungen gebiethet, ein Grundgesetz, welches die allgemeine Form, und die Richtschnur für alle Handlungen enthält, welche von dem Gebrauch der Freyheit abhangen.

§. 17.

Fortsetzung.

Jedermann, der nur immer eigenen Gebrauch von seiner Vernunft machen kann, erkennet bald einen Unterschied zwischen dem *Guten*, und *Bösen*, erkennet *Recht*, und *Unrecht*; erkennet, dass man das *Gute* thun, das *Böse* meiden, *Recht*, und nicht *Unrecht* handeln soll; tadelt, oder achtet, und lobet Andere, je nachdem sie recht, oder unrecht thaten, sagt zum bösen Betragen, dass sie nicht so hätten thun *sollen*. Auf gleiche Weise sagt bey einem unbösen, guten Betragen sein innerstes Bewusstseyn, dass er Lob, Achtung, und Belohnung verdiene, weil er that, wie er *sollte*. — Kein Mensch hat sich noch wegen einer bösen That gerühmet, so lange er sich selbst als Böse ansah; erst sucht er sie als gut darzustellen, oder wenigstens zu entschuldigen. Kein Mensch hat noch irgend einen Andern wegen einer *guten That* getadelt, so lange er sie selbst als gut

gut ansah, und dafür ausgab; erst sucht er sie als böse, und unrecht darzustellen, damit er einen Grund bekomme, sie zu tadeln. Warum diess? darum; er weiss, dass sich nothwendig jede Menschenvernunft gegen das Lob des Bösen, gegen den Tadel des Guten empören muss, dass jede Menschenvernunft das Böse als etwas, das man so wenig loben kann, als thun soll, nothwendig ansehe. Schon der Knabe, wenn er einigermassen zum freyen Gebrauch seiner Vernunft kömmt, wird aussagen, was *Recht*, oder *Unrecht*, was so gethan sey, wie man soll, oder nicht soll, wenn wir ihm allerley gute, oder böse Handlungen, in Beyspielen aus der Geschichte vorhalten. — Jedes eigentliche Lob, oder jeder Tadel, jede gute, oder böse Nachrede, jedes Gespräch über das Thun, und Lassen, über die Tugenden, und Fehler unserer Mitmenschen, jeder Vorwurf des Gewissens, jede Heucheley, und sorgfältige Bedeckung seiner inneren Gesinnungen und Begierden, jedes Verlangen nach gutem Ruf, und Namen, sogar jedes freventliche Urtheil, jede Verläumdung ist ein Beweis, dass der Mensch einen Unterschied zwischen *Gutem*, und *Bösem*, zwischen *Recht*, und *Unrecht* erkenne, und jenes nothwendig als Etwas ansehe, das man thun, und dieses als Etwas, das man unterlassen soll; d. h., Jedermann ist überzeugt, dass es Sittengesetze gebe, die man befolgen soll.

§. 18.

Einwürfe gegen unser Sittengesetz, und Beantwortung derselben.

Missverständnisse konnten unserm Sittengesetze Einwürfe zuziehen, die sich aber durch nä-

here Erläuterung leicht abwenden lassen. Wir wollen es mit den vornehmsten und scheinbarsten aufnehmen.

1. *Es werden nur Handlungen, aber keine Gesinnungen durch dieses Princip bestimmt; es ist also moralisch unzureichend.*

Antwort. Ein jedes Princip der Sitten bestimmt immer zunächst nur Handlungen; indem aber das gegenwärtige eine gewisse Form der Handlung, eine innere Handlungsweise, als den einzigen sittlichen Bestimmungsgrund der Handlung gebiethet, so bestimmt es zugleich auch eine *Gesinnung;* d. h., eine gewisse Modifikation des freyen Willens zufolge gewisser Grundsätze. Verstehet man aber unter Gesinnung nicht die *Denkart*, oder eine *Willensbestimmung aus Grundsätzen*, sondern fortdaurende Neigungen der Sinnlichkeit, so gereichet es durchaus unserm Princip, welches formal ist, nicht zum Vorwurfe, dass es diese nicht gebiethet; denn es muss nur das ausdrücken, was von Grundsätzen abhängt, und sinnliche Neigungen hängen nicht von Grundsätzen ab; modificirt kann aber durch die moralische Denkart jede Neigung, und dadurch *sittlich* werden.

2. *Das Sittengesetz setzet Kenntniss von demjenigen voraus, was andere vernünftige Wesen wollen. Nun aber weiss ich bloss, was ich will. Ich kann also das Wollen Anderer nicht darnach richten, nicht beurtheilen. Es ist also keiner Anwendung fähig.*

Antwort. Dass die Vernunft sich selbst, und die ihr angemessene Handlungsweise beurtheilen kann, ob sie vernünftig, oder unvernünftig sey, kann nicht geläugnet werden; also kann auch nicht

geläugnet werden, daſs die Vernunft des Einen über die Handlungsweiſe des Andern Richterinn ſeyn könne; denn ſie trägt das nämliche Urtheil, das ſie über die Handlungsweiſe bey mir fällt, ob ſie Vernunft gemäſs, oder nicht ſey, auch auf die Handlungsweiſe anderer Vernunftweſen über, und auch nur für dieſe gilt unſer Geſetz. Für Weſen anderer Art ſoll, und kann es nicht gelten. Auf die ſinnliche Natur, und auf die Neigungen eines endlichen Vernunftweſens habe ich zwar freylich in der Anwendung unſeres Princips Rückſicht zu nehmen, aber doch immer nach der allgemeinen Sittenregel, die das eigentlich Moraliſche, die Form der ſittlichen Handlung, nicht aber das Materielle daran beſtimmt, wozu bey der Anwendung eines jeden Princips beſondere Kenntniſſe gehören. Dieſe Anwendung gehet ſo weit, als der Geſichtskreis; dieſer beſtimmet den Wirkungskreis; über dieſen hinaus zu gehen, dazu verbindet keine Pflicht. — Es würde, wenn die Maxime des Einwurfs gültig wär', daraus folgen, daſs auch die *logiſchen* Vernunftgeſetze keine Allgemeingültigkeit haben könnten.

3. *Das aufgeſtellte Sittengeſetz iſt nur für reine Intelligenzen; aber der Menſch hat hiernieden noch keine reine Vernunft, und kann nie als ein bloſses, reines Vernunftweſen betrachtet werden; es iſt kein Geſetz für ihn.*

Antwort. Der Menſch iſt freylich kein abſolut reines Vernunftweſen; aber er beſitzt dennoch reine Vernunft, und kann ſich derſelben bewuſst werden, alsbald er ſich zum Herrn der Sinnlichkeit macht; er kann nicht läugnen, daſs er ſich der Vernunft als oberſter Geſetzgeberinn bewuſst ſeyn kann, und iſt das, ſo *ſoll*, und *kann*

er auch nach reinen Vernunftgesetzen als vernünftiges Wesen handeln, und sich von dem Zwange sinnlicher Begierden allmählig losreissen; ob es gleich wahr ist, dass die Sphäre seiner Tugend immer sinnlich bleiben, dass seine Tugend als Menschentugend nie vollkommen werden wird.

4. *Man kann fragen: Warum soll ich nach allgemeingültigen Gesetzen handeln, wie das Sittengesetz vorschreibt?*

Antwort. Ich kann auch fragen: Warum soll ich moralisch handeln; und über die Antwort: weil es vernünftig ist, giebt es keine höhere für ein vernünftiges Wesen. Diese Antwort kann man nun auch auf jene Frage ertheilen, und die Entwickelung des Begriffes der Vernunft dient zur Rechtfertigung derselben.

5. *Nach dem Sittengesetze müsste ich jede meiner Maximen allen vernünftigen Wesen zur Prüfung vorlegen, um sie allgemein gültig zu machen; diess kann ich aber nicht; das Princip kann mich also in der Anwendung täuschen.*

Antwort. Vernunft, als Vernunft ist überall sich selbst gleich, also auch ihr Gesetz des Handelns allgemein. Die Urtheilskraft fordert aber zur sichern Anwendung desselben ausgebreitete, und genaue Kenntniss der Gegenstände, auf welche ich es anwende. Diese Kenntniss nicht zu erwerben, oder den Grundsatz nicht darauf zu beziehen, ist wider die Pflicht, aber der Mangel dieser Einsichten hat an sich nichts, das dem inneren Werthe der Handlung etwas benähme. Die Trüglichkeit des Urtheils trift also nicht das Princip desselben. Und, welche ande-

re Regel, welche Erfahrung, welche positive Vorschrift, — selbst der Offenbarung, oder welches Beyspiel kann in der Anwendung allen Täuschungen, und allem Missbrauche vorbeugen?

6. *Jesus lehrt dieses Princip nicht.*

Antwort. Er lehrt es, sagen wir, nur drückt er es als Menschenlehrer populär aus: *Thue den Willen Gottes!* und kann Gott was wollen, was die Vernunft nicht wollen könnte? findet die Vernunft in der Offenbarung ein Sittengeboth, das ihr widerspräche? *Jesus* lehrte nicht Philosophie, aber er gab Vorschriften, die dem philosophischen Sittenprincip gemäss sind, und die ihrer Gültigkeit nach daraus abgeleitet werden müssen.

7. *Das Princip fordert von dem Bewegungsgrunde, dass, wenn die Handlung gut, und rechtschaffen seyn soll, derselbe ein allgemeines Gesetz müsse werden können, welches theils zu unbestimmt, theils oft unmöglich ist.*

Antwort. Jene, die diesen Einwurf machen, bedenken nicht, dass die Rede bloss von der moralischen Güte, des Beweggrundes ist, welche dadurch sogleich einleuchtend, und bestimmt wird, sobald man ihn in eine allgemeine, oder für alle Menschen abgefasste Gesetzformel verwandelt, und dass die moralische Güte, welche an, und für sich nur freyen, oder von unserer Freyheit abhängigen Handlungen beygelegt wird, eigentlich kein Hinderniss in der Unmöglichkeit finden könne, weil, wenn diese auch in *Ansehung der Ausführung* eintreten sollte, dennoch der *Vorsatz sie ausführen zu wollen* für sie schon zureichend ist.

8. *Die Menschen handeln böse, und thöricht, welches doch nicht so seyn könnte, wenn ein Sittengesetz in ihrer Vernunft läge.*

Antwort. Daſs Menschen böse, und thöricht handeln, daraus folgt keineswegs, daſs das Sittengesetz nicht in ihrer Vernunft liege. Es liegt allerdings darinn, nur ist es bey solchen Menschen nicht gehörig entwickelt. Es liegt freylich nicht als ein völlig bestimmtes, mit unsern Worten ausgedrücktes Gesetz in der Vernunft dieser Menschen, aber sie brachten doch das Vermögen mit auf die Welt ihren Willen nach ihm bestimmen zu können, wenn sie in den Kreis der Erfahrung treten, und als handelnde Wesen erscheinen würden. Es liegt, wie alle Geistesanlagen, Gaben, und Fähigkeiten in dem Lasterhaften, aber nur nicht ausgebildet. Es wohnet bey jedem Menschen. Wenn die Vernunft nicht durch die Hitze brausender Leidenschaften, oder durch tief eingewurzelte Vorurtheile betäubt wird, so läſſet sie Jeden bald hören, daſs die Beweggründe seiner Handlungen allgemeine Gültigkeit haben sollen, daſs dieses etwas Gutes, Wünschenswerthes sey, daſs man nur unter dieser Bedingung sagen könne, man habe gut, und rechtschaffen gehandelt. — — Ferner: Woher kommt die allgemeine, und innige Hochachtung, mit welcher wir Männern zugethan sind, die uns die Geschichte als vortrefliche Menschen darstellt, die sich unerschütterlich durch einen tugendhaften Charakter ausgezeichnet haben? Woher kommt unsere Verachtung, unser Abscheu gegen den schlechten, und lasterhaften Charakter des Mannes, dessen mit grossen Eigenschaften begabten Kopf wir doch anstaunen, und bewundern? Liesse sich das Alles, dieses allgemeine, und unbestechliche Urtheil über den Werth und Un-

werth der Menſchen denken, wenn nicht ein allgemeines, unveränderliches, und alſo urſprünglich in der Menſchenvernunft liegendes Sittengeſetz uns zu dieſem Urtheile beſtimmte? Was ſollte, und könnte uns ſonſt zu demſelben antreiben? — — Man ſagt: Der *Eigennutz*, indem wir uns unvermerkt an die Stelle derer ſetzen, welche durch die guten, oder böſen Handlungen jener Männer glücklich, oder unglücklich geworden ſind, — Nicht doch! dann würden wir höchſtens Liebe, oder Haſs, nicht aber Hochachtung und Abſcheu empfinden. Auch würde dieſe Täuſchung nicht ſo allgemein ſeyn, oder doch gewiſs bey aufmerkſamer Betrachtung unſerer ſelbſt verſchwinden; und warum achten, oder verabſcheuen wir ſchon diejenigen, welche gute, oder ſchlechte Geſinnungen geäuſſert haben? — — Vielleicht aber *Erziehung*, und *Unterricht*? — — Dieſe, antworten wir, bringen keine neue Anlagen in uns; ſie entwickeln nur die von der Natur verliehenen. Und woher haben unſere Kinder in der Beurtheilung moraliſcher Fälle, über welche ſie noch gar keinen Unterricht erhielten, die übrigens ihrer Faſſungskraft angemeſſen ſind, und bey welchen auch kein ſchon eingeflöſstes Vorurtheil ihre Urtheilskraft irre leiten kann, eine ſo natürliche Fertigkeit, daſs ſie auch durch unſere verſtellten Widerſprüche, durch unſer verſtelltes Loben, und Tadeln, ſich nicht von ihrem Urtheile abwendig machen laſſen? — — Wäre endlich unſer Sittengeſetz kein unzertrennbares Vernunfteigenthum, ſo würden ja die Menſchen niemals Begriffe von *Recht*, und *Unrecht*, von *Tugend*, und *Laſter* bekommen haben; denn alle Völker giengen, und gehen noch aus der Roheit zur Cultur; in jener aber wuſste niemand Etwas von dieſen Begriffen, und wie hätten ſie in der Cul-

tur diese Begriffe von irgend Jemand empfangen können, da Niemand sie belehren konnte, weil sich alle vorher in eben demselben Zustande befunden hatten, wenn diese Begriffe nicht ursprünglich in ihrer Vernunft, aber freylich verdeckt, verborgen gelegen, und sich, als die Vernunft zur Aeusserung ihrer Vermögen gelangte, von selbst aus ihr entwickelt hätten? Die *Erfahrung* konnte die Menschen wohl lehren, was *nützlich*, und *schädlich*, nicht aber, was *Recht*, und *Unrecht* sey.

Es ist also unläugbar, dass das von uns aufgestellte Sittengesetz wirklich in der Vernunft angetroffen wird, und dass alle Einwendungen dagegen nichts weiter, als blos den Schein des Erheblichen haben; da nicht allein der Charakter der Menschheit ausserdem verloren gienge, sondern selbst auch die Erfahrung das Daseyn dieses Gesetzes so ungezweifelt bestätigt.

§. 19.

Beweis, dass die Verbindlichkeit zu dem Sittengesetze der menschlichen Natur angemessen sey. — Einwurf dagegen, und Beantwortung desselben.

Das Sittengesetz der Vernunft kann nicht geläugnet werden (§. 16 & 17.), sein Daseyn bestätigt die Entwickelung des Begriffs der Vernunft, und die Erfahrung; (§. 18.) und wenn das ist, so ist auch die Möglichkeit seiner Ausführung zugleich mit erwiesen; weil der Mensch das, was er *soll*, schlechterdings auch *können* muss. *Kann* nun der Mensch das Sittengesetz er-

füllen; so ist die Verbindlichkeit es zu thun, seiner Natur auch angemessen.

Es haben zwar Einige die Angemessenheit dieser Verbindlichkeit in Hinsicht auf die menschliche Natur geläugnet; aber sie bedachten nicht die Folgen, die dieses ihr Läugnen nach sich zieht. Sie sagten:

„Weil dieses Gesetz an nicht blos vernünftige, sondern auch sinnlich-vernünftige Wesen gerichtet sey, so fordere es etwas Unmögliches, und sey daher widersinnig.“

Durch diesen Einwurf wird die ganze Pflichtenlehre untergraben, und dem sinnlichen Triebe untergeordnet, und aufgeopfert; denn da kann sich jeder Boshafte, und leichtsinnige, dem die Verbindlichkeit zu Pflichten überhaupt zu schwer, und lästig wird, immer damit entschuldigen, dass ihm diese oder jene Pflicht unmöglich sey, weil er nicht ein *blos vernünftiges*, sondern ein *sinnlich-vernünftiges* Wesen ist.

Freylich hat die Vernunft bey dieser ihrer Forderung, nämlich so zu handeln, dass mein Beweggrund ein allgemeingültiges Gesetz seyn könnte, an der Sinnlichkeit immer eine Feindin, welche ihr beständig Einwürfe, Schwierigkeiten, und Hindernisse vorlegt, so dass das Hierseyn des Menschen ein immerwährender Kampf des Geistes, und des Fleisches ist, aber *kann*, und *darf* die Vernunft deswegen an ihrer Forderung nur irgend etwas nachlassen, und ihrer Feindin dadurch den Sieg über sich, auch nur bey dem geringsten Vorfalle, einräumen? *Wollen*, *können*, und *dürfen* wir etwas vergeben, und dadurch der *Sinnlichkeit* freyen Spielraum

verſchaffen, und ihr ein Ruhebett unterlegen? Nein; unaufhörlich dringen müſſen wir auf Herzensreinigkeit, Tugend, und Rechtſchaffenheit! Auch dringet die *ganze Sittenlehre Jeſu* auf dieſelbe, will ganz unbedingt Moralität, Tugend, Heiligkeit; und dieſer Lehrer, von Gott geſandt, wuſste doch wohl auch von der *Sinnlichkeit*, und ihrer *Widerſetzlichkeit*. — Endlich ſollten wir auch deſswegen auf die ſtrenge Verbindlichkeit des Sittengeſetzes dringen, weil ſeine unnachläſsliche Forderung für uns ein überzeugender Beweis unſerer Unſterblichkeit iſt; denn nach den Verhältniſſen des gegenwärtigen Lebens kann ſich der Menſch freylich nur im geringen Grade dem ihm durch die Vernunft, und ihr Sittengeſetz vorgeſteckten Ziele nähern; ſoll ſich aber die Vernunft nicht ſelbſt für Unvernunft halten, ſo muſs ſie auf die Vorſtellung hingeleitet werden, daſs von dem freyen Weſen, *Menſch*, dereinſt *das gethan werden wird, was gethan werden ſoll, und gethan werden kann.* Sie muſs alſo ſchlechterdings eine Zukunft annehmen, und da ſich für ein *endlich vernünftiges Weſen* völlige Uibereinſtimmung des Willens mit dem Vernunftgeſetze der Sittlichkeit in keinem Zeitpunkte des Daſeyns denken läſst, ſo muſs ſie einen in das Unendliche gehenden Fortſchritt in der Tugend, und alſo eine ins Unendliche gehende Fortdauer des Daſeyns, und der Perſönlichkeit des Menſchen vorausſetzen.

§. 20.

Objekt des Willens überhaupt.

Nachdem wir das Sittengeſetz feſtgeſetzt haben, welches unſern Willen beſtimmen ſoll,

müssen wir auch das Objekt untersuchen, wornach dieser Wille, dem Gesetze zufolge, zu streben hat. — So wie das Gesetz allgemeingültig seyn muss, eben so muss auch das Objekt des Willens allgemeingültig seyn; d. h., es muss von jedem Willen ohne Ausnahm gewollt werden können; und da muss es also nothwendig etwas unbedingt, absolut Gutes seyn.

Welches ist nun dieses *absolute Gut?* Hierauf können wir nur erst dann befriedigend antworten, wenn wir zuvor den Begriff vom *Guten überhaupt* erklärt haben.

§. 21.

Gut, im weitläuftigen Sinne.

Alles, was ich begehre, was Objekt meines Begehrungsvermögens seyn kann, heisst in so fern ein *Gut*, im weitläuftigsten Sinne des Worts; es sey nun eine Sache, Begebenheit, Idee, oder Handlung. Alles, was ich verabscheue, ist also auch in so fern ein *Uibel*, etwas *Böses*.

§. 22.

Das Wohl, und Gut im engern Sinne.

Das *Gut* denken wir uns entweder als Etwas, das nur den Zustand eines lebendigen Wesens bestimmt, und da sagen wir, das Wesen hat *es gut*, oder als Etwas, das der Person eines vernünftigen Wesens angehört, und in einer Handlung, oder Handlungsweise besteht, und da sagen wir, *es ist gut*. Jenes Gut heisst insbe-

ſond re *Wohl.* Das letztere iſt das *Gut im engern Sinne.*

§. 23.

Das Angenehme, und Nützliche, zum Wohl gehörige Stücke; Beſtandtheile des Wohls.

Das Wohl faſſet in ſich das *unmittelbar angenehme*, und das *nützliche im Objekte.*

Das *unmittelbar Angenehme* begreift:

a. Alles, was der äuſſern Sinnlichkeit, und ihren Trieben unmittelbar entſpricht, alſo Vergnügen ſinnlicher Art, ſinnliche Glückſeligkeit.

b. Alle Genuſsarten des innern Sinnes, der Einbildungskraft, des Witzes, des Geſchmacks, der Sympathie, des Wohlwollens, ſelbſt die moraliſchen Gefühle.

Dem unmittelbar Angenehmen iſt das *unmittelbar Unangenehme* entgegengeſetzt, alſo Miſsvergnügen, und Unglückſeligkeit ſowohl des äuſſern, als innern Sinnes.

Das *Nützliche im Objekte*, d. h., alles dasjenige, was das unmittelbar Angenehme verſchafft, oder bewahret, oder das unmittelbar Unangenehme abhält, oder wegſchafft, hält in ſich:

a. Alle Naturgaben des Geiſtes, oder Talente.

b. Die vortheilhaften Eigenſchaften des Temperaments.

c. Die durch Bildung erworbenen Eigenſchaften des Geiſtes, und Gemüths, die den Ab-

sichten des sinnlichen Lebens günstig sind; z. B. Klugheit, Geistesgegenwart, Einsichten, Grundsätze, Maximen, selbst Tugend, in Rücksicht auf ihre Folgen im Ganzen, die aber doch mehr, als blos nützlich ist.

d. Aussendinge, und Verhältnisse, die das Vergnügen befördern, und den Schmerz abwenden, z. B. Eigenthum, Ansehen, Macht, Einfluss, gesellschaftliche, und bürgerliche Verbindungen.

§. 24.

Das sinnliche Begehrungsvermögen hat das Wohl zum Objekte.

Wir begehren, dass uns wohl sey. Das *Wohl* ist also, mit Einbegriff aller seiner Bestandtheile, der Gegenstand, das Objekt unseres Begehrens, und da das Wohlseyn eine Affektion des Menschen als eines sinnlichen Wesens ist, da es auf Lust beruhet, so ergiebt sich, dass es insbesondere ein Objekt des sinnlichen Begehrungsvermögen ist.

Und zwar gehet das sinnliche Begehrungsvermögen auf das *unmittelbar Angenehme* blos als solches betrachtet, d. i., auf dasjenige, was dem äussern und innern Sinne schmeichelt, und dadurch Vergnügen verursacht.

Wenn auf das sinnliche Begehrungsvermögen der Verstand Einfluss hat, solches modificirt, für dasselbe die Objekte aufsucht, und die Mittel dazu ausspähet, so gehet dieses Begehren auf das *Nützliche*. Man begehret das *Nützliche* des *Angenehmen* wegen, und also auch nur in so

fern, als es dazu verhilft; daher auch das *Nützliche* ein *mittelbarer* Gegenstand des Begehrens ist.

§. 25.

Der Werth des zum Wohl Gehörigen ist nur relativ. — Preiss. — Marktpreiss. — Affektionspreiss. — Aequivalent.

Der Werth alles dessen, was zum Wohl gehört, ist blos *relativ*; denn er gründet, und beziehet sich auf das zufällige Daseyn gewisser Bestimmungen der Empfindlichkeit eines Subjekts, welches Lust, oder Unlust empfindet, mit denen es übereinstimmt. So legt, z. B., der Sanquiniker auf rauschende Vergnügungen einen grossen Werth, indessen sie gar keinen in den Augen des Phlegmatikers haben. Der Melancholiker schätzt alles, was Nutzen bringt, und um der Ehre willen thut der Choleriker das Aeusserste. Ein neues Modeband hat in den Augen des Mädchens einen viel grössern Werth als die Eroberung einer Festung, deren Uibergabe sie mit Gähnen vernimmt. Den Dichter setzen Verse in Entzückung, der Scholastiker schläft dabey ein.

Ein *relativer Werth* heisst auch *Preiss*. Der *Preiss* ist doppelt; entweder *Marktpreiss*; oder *Affektionspreiss*.

Eine Sache hat einen *Marktpreiss*, wenn sie allgemeine Bedürfnisse befriedigt; einen *Affektionspreiss*, wenn sie nur einem besondern, individuellen Geschmacke entspricht. So kann in Jemands Augen eine Kleinigkeit einen sehr grossen relativen Werth erhalten, z. B., eine Haarlocke, ein Strumpfband. Der Besitzer, oder der,

welcher darnach verlangt, ſetzet einen Affektionspreiſs darauf.

§. 26.

Das Gut im engern Sinne beſonders betrachtet. — Eintheilung deſſelben.

Gut im engern Sinne heiſst etwas Perſönliches an einem lebendigen Weſen, was ſich durch Handlungen offenbart; oder auch eine Handlung ſelbſt, ſo fern wir ihr einen gewiſſen Werth beylegen. Es iſt entweder *relativ*, oder *abſolut*.

§. 27.

Relativ Gut.

Als etwas Perſönliches zeiget ſich am Menſchen der Wille, oder eine Geſinnung, oder Handlung deſſelben. Sind nun dieſe Aeuſſerungen irgend wozu gut. d. h., ſind ſie Mittel, und Urſache des Wohls, des Angenehmen, und Nützlichen, oder ſelbſt nützlich, ſo ſind ſie das, was wir ein *relatives Gut* nennen. Dieſe Güte des Willens kommt ihm alſo nicht ſeinetwegen ſelbſt zu, ſondern wegen ſeines Erfolges. Ihr Werth iſt abhängig von dem Werthe des Wohls, welches dadurch bewirket wird, alſo dadurch bedingt, mithin niemals abſolut, und niemals gröſſer, als eben dieſer.

Das *relative Gut* kann an ſich ſelbſt unangenehm, z. B., gewiſſe Arzneyen, und das Angenehme kann *relativ böſe* ſeyn, z. B., gewiſſe Nahrungsmittel für einen Kranken. Dieſe relative Güte der Handlungen, und ihrer Quelle, des

Willens, hängt von der empirifchen Wirkungsart der praktifchen Vernunft, d. h., von der Vernunft in Verbindung mit der Sinnlichkeit ab, und ift das Objekt eines finnlich afficirten Willens. Sie beftehet in der Klugheit, und Gefchicklichkeit. So weifs der kluge Mann das Unangenehme zu einem relativen Gut zu machen; er verbeuget fich, z. B., gegen einen vornehmen Gecken, deffen Einflufs auf Andere ihm nutzen kann; er meidet ihm fonft angenehme Gefellfchaften, wenn feine mächtigen Gönner für diefelbe nicht allerdings eingenommen find.

Das *relative Gut* ift bedingt, und eingefchränkt in Abficht auf feine äuffere, und innere Gröffe, auf feine Beziehung, und auf fein Dafeyn; alfo bedingt, und eingefchränkt der Quantität, Qualität, Relation, und Modalität nach.

Der *Quantität* nach: Es ift nicht in allen Fällen, und für alle vernünftige Wefen gut, weil die Bedingung nicht immer, und allgemein Statt findet, die feinen Werth beftimmt. Es ift, z. B. für den Titius relativ gut, blos Waffer zu trinken, aber nicht für den Prudentius, deffen Gefundheit dabey leiden würde.

Der *Qualität* nach. Es ift kein innerlich vollkommenes höchftes Gut; denn es befteht in der angenehmen Empfindung, die niemals eine abfolute, innere Gröffe, fondern in indefinitum verfchiedene Grade hat. In einem fchattichten Garten bey groffer Hitze luftwandeln, giebt eine angenehme Empfindung, aber fie ift nicht bey jedem Subjekte dem Grade nach gleich; es läfst fich hier die Verfchiedenheit der Grade gar nicht beftimmen.

Der

Der *Relation* nach: Es ist kein wesentliches, sondern ein zufälliges Gut der Person, daher nicht beharrlich. Es ist nicht von eigener, freyer Thätigkeit, sondern von dem Einflusse äusserer Umstände abhängig. Es ist kein durchaus harmonisches Gut, z. B., Vermögen, Ansehen.

Der *Modalität* nach: Es ist kein absolut nothwendiges Gut für jedes vernünftige Wesen, weil seine Wirklichkeit nicht durch die Möglichkeit, oder den Begriff eines vernünftigen Wesens gedacht wird. Es findet, z. B. ganz, und gar nicht Statt bey der Gottheit, und bestehet bey jedem endlichen vernünftigen Wesen in etwas Anderm. Für den wollüstigen Hilarius ist Sinnenkitzel, z. B., ein sehr grosses Gut, nicht aber für den Greis Annosus. Harpax wünschet nichts, als Schätze zu häufen, indess Prodigus in der Verschwendung seine grösste Lust findet.

Das *relative Gut* lernen wir blos durch die Erfahrung kennen; denn es bestehet in angenehmer Empfindung, und Empfindung sind der Erfahrung leibliche Kinder.

§. 28.

Absolut Gut.

Wenn das *relative Gut* nur unter gewisser Bedingung ein Gut ist, so muss das *absolute Gut* von der Art seyn, dass es zu jeder Zeit, unter allen Umständen, und für jedes Vernunftwesen ein Gut sey, und bleibe. *Absolut, schlechthin Gut* ist also dasjenige, was nicht anders, als gut seyn kann, was die Bedingung alles Guten ist.

§. 29.

Worinn das absolute Gut bestehe?

Nun ist aber die Bedingung alles Guten der reine, vernünftige Wille, d. i., ein Wille, der dem Sittengesetze entspricht; (§§. 5. 6. 7.) In einem solchen Willen bestehet die *Sittlichkeit.* Also ist das *absolute Gut der reine, vernünftige Wille, oder die Sittlichkeit*; deren absolute Güte sich sowohl der Quantität, Qualität als Relation, und Modalität nach zu erkennen giebt.

Der *Quantität* nach: Es ist dieselbe in allen Fällen, und für jedes vernünftige Wesen ohne Ausnahme gut, ein Gut für das ganze Reich vernünftiger Wesen, in allen Klassen, und Individuen, z. B. Sey gerecht.

Der *Qualität* nach: Die Güte der Sittlichkeit, oder der reinen, vernünftigen Handlungsart ist mit keinem sinnlichen Gut zu vergleichen; es ist ein Gut, das innerlich unendlich ist, und schränket jedes andere Gut dem Werthe nach ein; nämlich jedes relative Gut.

Der *Relation* nach: Es kann seinen Werth mit veränderten Neigungen nicht verlieren, hängt von keinen äussern Einflüssen ab, es kennt keine Grenzen seiner Ausbreitung, was doch alles bey dem relativen Gut Statt findet.

Der *Modalität* nach: Es ist durch seine Möglichkeit wirklich, das einzig mögliche, und darum wirkliche, mithin *absolutes, nothwendiges Gut,* für jedes vernünftige Wesen, weil es unbedingt nicht blos als Mittel zu etwas Anderm gut ist.

Man nennet das absolute Gut, auch das *höchste Gut des Menschen* (summum bonum) das Andere in der Glückseligkeit, wieder Andere in der Tugend suchen.

§. 30.

Widerlegung derjenigen, welche behaupteten, Glückseligkeit sey des Menschen höchstes Gut.

Glückseligkeit kann nicht das höchste Gut des Menschen seyn; denn wäre dieses, so würde alle Pflicht für den Menschen wegfallen, wo sie mit seinem Streben nach Glückseligkeit im Streite wäre. Alle Pflicht des Menschen bestünde nur darinn, was zur Glückseligkeit führte, oder zu dieser ein Mittel wäre. Dieses aber widerspricht schon den ersten Begriffen von Pflicht; denn alle Pflicht entspringet für mich aus einem Zwecke, der allen übrigen Zwecken vorgeht, nämlich aus Sittlichkeit. Ist ein Widerspruch zwischen einem Streben nach Glückseligkeit, und der Pflicht vorhanden, so gehet die letztere vor, und die erste stehet nach.

§. 31.

Auch in der Tugend bestehet nicht das höchste Gut des Menschen.

Wäre Tugend das höchste Gut, so würde nichts für ihn ein Gut seyn, als was um der Tugend willen begehrt wird. Glückseligkeit könnte für ihn kein Gut seyn, nach der ihm doch ein natürlicher Trieb wie eingepflanzt ist. Er könnte selbst keine Pflicht haben zur Glückseligkeit Ande-

rer mitzuwirken; denn diese Pflicht hat er doch nur in so fern, als jeder das, was er zu seiner Glückseligkeit zählt, als ein Gut betrachten muss. Tugend ist also nicht das höchste Gut des Menschen. —

§. 32.

Einwurf, und Beantwortung desselben.

Wenn Glückseligkeit nicht das höchste Gut des Menschen ist, wenn es auch die Tugend nicht ist, und doch alle Bestrebungen des Menschen auf das eine, oder das andere gehen, so scheint es gar kein höchstes Gut für den Menschen zu geben.

Dieser Schluss ist viel zu rasch. Der Mensch hat nebst dem sinnlichen Begehrungsvermögen auch ein vernünftiges. Er muss also dasjenige wollen, worauf dieses Vermögen seiner Natur nach gehet. Nun gehet es aber auf *Sittlichkeit*, also muss er als ein vernünftiges Wesen dieselbe auch wollen. Doch als ein sinnliches Wesen zugleich muss er *Glückseligkeit* ebenfalls wollen, da jedoch Glückseligkeit oft mit der Sittlichkeit im Streite ist, da sie oft nur auf Kosten der Sittlichkeit erkauft werden kann, und die Vernunft das höchste im Menschen ist, so ergiebt sich, dass er Glückseligkeit nur in so weit als Gut betrachten, und wollen darf, als sie mit der Sittlichkeit bestehen kann. Sittlichkeit muss demnach jeder Mensch in dieser Verbindung als sein erstes, höchstes Gut, und Glückseligkeit als ein Gut, das diesem nachstehet, oder als ein Gut ansehen, das nur ein Gut seyn kann, in so fern es jenem Gute nicht Abbruch thut.

Sittlichkeit ist mithin das höchste Gut des Menschen, das Objekt des reinen Willens. Durch Sittlichkeit erhält der Mensch *Würde*.

§. 33.

Würde.

Ein in aller Rückſicht unbedingter, allgemeiner, unvergleichbarer, und abſolut nothwendiger Werth — heiſst *Würde*. Einen ſolchen Werth hat die Sittlichkeit (§. 30.) alſo giebt die Sittlichkeit dem Menſchen Würde. Nach Sittlichkeit ſtreben, iſt daher nichts Anders, als nach Würde ſtreben. Dazu muſs der Wille Triebfedern haben. Wir wollen ſie unterſuchen.

§. 34.

Triebfedern des nach Sittlichkeit, und Würde ſtrebenden Willens.

Die Vernunft will, daſs wir ſittlich gut ſeyn, dem höchſten Gute nachſtreben, nach Würde trachten ſollen. Dieſes kann nun nicht anders geſchehen, als unſer Begehrungsvermögen werde durch etwas beſtimmt. Bey ſinnlich-vernünftigen Weſen, wie der Menſch, geſchieht dieſe Beſtimmung des Begehrungsvermögens auf doppelte Art, entweder *ſubjektiv*, oder *objektiv*.

Objektiv beſtimmen das Begehrungsvermögen *Beweggründe* (motiva) *ſubjektiv* die Triebfedern (elater animi.)

Triebfeder heiſst mithin alles dasjenige, was eine Handlung ſubjektiv möglich, oder nothwendig macht; oder diejenige Vorſtellung, durch deren Vermittelung eine praktiſche Regel Einfluſs auf das Begehrungsvermögen eines vernünftigen Weſens empfängt, um daſſelbe zu einer Handlung zu beſtimmen. So iſt, z. B., wenn man ſich aus

Mitleid bestimmt, der Noth Anderer abzuhelfen, das Mitleid die Triebfeder.

Der objektive Grund einer Handlung heisst *Beweggrund*, d. i., ein moralisches Urtheil, vermöge welchem eine Handlung unter die Regel des Gesetzes subsummirt wird; z. B., der Gedanke, dass durch Wohlthätigkeit der Noth des Mitmenschen abgeholfen wird, ist Beweggrund.

Die Triebfedern sind entweder *vernünftig überhaupt*, oder sie sind *sittlich*.

Die Triebfeder heisst *überhaupt vernünftig*, wenn sie blos den Einfluss vernünftiger, praktischer Grundsätze auf die Handlungen befördert. So ist, z. B. die Vorstellung des Lobes, das man dem Fleisse giebt, eine vernünftige Triebfeder fleissig zu seyn. Der Grundsatz: „Sey fleissig!" wird dadurch befördert.

Die Triebfeder heisst *sittlich*, wenn sie dem moralischen Gesetze Einfluss auf die Handlungen eines sinnlichen Wesens verschafft. Z. B. Um Menschenwürde zu behaupten, muss ich thun, was die Vernunft gebiethet.

§. 35.

Eintheilung der sittlichen Triebfedern.

Die sittlichen Triebfedern sind entweder *bedingt*, *zufällig*, *empirisch*, oder sie sind *absolut*, *rein*, *nothwendig*.

Bedingt, *zufällig*, *empirisch* sind sie, wenn sie nicht praktisch allgemein für alle Handlungen aller

vernünftigen Wesen sind; sind sie aber das, so heissen sie *absolut*, *rein*, *nothwendig*.

§. 36.

Das Sittengesetz muss eine reine Triebfeder haben.

Da nun das Sittengesetz allgemein ist, da es ein absolutes Gut zum Ziele hat, so muss auch die Triebfeder dazu eine *absolute*, *reine Triebfeder* seyn, d. i., *sittlich in eigentlichster Bedeutung*. Sie muss die Sittlichkeit unmittelbar durch sich selbst, und also nothwendiger Weise in die Handlungen eines endlichen, vernünftigen Wesens überleiten, wie z. B., die Vorstellung der Menschenwürde eine solche Triebfeder ist. Dadurch wird der Wille bestimmt, nur das zu wollen, was das Sittengesetz befiehlt.

§. 37.

Welche ist die absolute Triebfeder, die dem moralischen Gesetze Einfluss auf den Willen verschaft? — Sittliches Gefühl.

Wie, und wodurch aber kann das moralische Gesetz den Willen bestimmen, der sinnlich bestimmbar ist? Nicht anders, als indem die blosse Vorstellung des Gesetzes eine Empfindung von Achtung dafür erreget, die da macht, dass die Erfüllung des Gesetzes selbst interessant wird, und dieses ist es, was wir *sittliches Gefühl* nennen. Die absolute Triebfeder des moralischen Gesetzes ist also das *sittliche Gefühl*. Dieses Gefühl nun, welches, indem es uns von der Uibereinstimmung unserer

Handlungen mit dem Gesetze unterrichtet, angenehm ist, so wie es im Gegentheile unangenehm ist, knüpfet das Band zwischen der reinen Vernunft, und der Sinnlichkeit des Willens; es ist mithin keineswegs der Grund der innerlichen Güte einer Handlung; dieser Grund ist die Gesetzmässigkeit der Handlung selbst. Es ist nicht Ursache, dass die moralische Handlung gebilligt wird, sondern, weil sie durch die Vernunft gebilligt wird, erreget sie das *sittliche Gefühl*. Seine Bestimmung ist daher nicht ein objektives Sittengesetz zu gründen, nicht sich zum Beurtheiler der sittlichen Güte, oder Nichtgüte zu machen; sondern sie ist die: *Die Sinnlichkeit den Vernunftgrundsätzen gemäss zu bestimmen, und dadurch die Darstellung dieser Grundsätze in äusserlichen Handlungen möglich zu machen.*

§. 38.

Begriff der Nöthigung. — Eintheilung derselben.

Wenn der menschliche Wille bestimmt wird, gegen gewisse Antriebe zu handeln, so sagt man, er werde genöthiget. — Die Liebe zu meinem Freund Cajus treibt mich an, ihm Gutes zu erweisen; aber ich muss ihn vermöge meines Richteramts, z. B., zur Strafe verurtheilen, weil er die Gesetze beleidiget hat. Ich handle also hier gegen einen gewissen Antrieb, weil ich dazu durch meine Bestimmung, Gerechtigkeit handzu haben, genöthigt werde.

Die Nöthigung ist entweder *äusserlich*, oder *innerlich*.

Aeussere Nöthigung geschieht durch äussere Gründe, und heisset *Zwang*.

Diefer ift entweder *phyfifch*, der durch körperlich wirkende Kräfte bewirkt wird; z. B. ein Stärkerer drückt mich zu Boden; oder er ift *pfychologifch*, (thierifcher Zwang) den äuffere Empfindungen, und Gefühle bewirken; z. B., der Anblick eines Leidenden zwinget mich zur Hilfleiftung.

Innere Nöthigung gefchieht durch innere Gründe, und heifst *praktifche Nöthigung*, *Verbindlichkeit im weitern Sinne*.

Sie ift entweder *relativ*, oder *abfolut innere Nöthigung*.

Relativ innere Nöthigung heifst fie, wenn die Gründe in der Sinnlichkeit liegen; z. B., Vorftellungen von Luft, oder Unluft, Vergnügen, Schmerz.

Abfolut innere Nöthigung wird fie genannt, wenn die Gründe in der Vernunft felbft befindlich find; z. B., ich laffe mich vom Böfen ablenken, und zum Guten beftimmen, durch die Erkenntnifs der Pflicht aus Achtung für das moralifche Gefetz. Man nennet diefe Nöthigung auch die *moralifche*, *Verbindlichkeit im engern Sinne*, *eigentliche Verbindlichkeit*.

§. 39.

Obliegenheit, und Verpflichtung.

Die *Verbindlichkeit im weitern Sinne* heifst *Obliegenheit*, nämlich das Verhältnifs einer Regel zum Willen, durch welches eine Handlung als praktifch nothwendig vorgeftellt wird, die nicht phyfifch nothwendig aus demfelben erfolgt. Z. B. Ich habe die Neigung, den heutigen fchönen Tag im Freyen zu genieffen; aber meine Amtsgefchäfte beftimmen mich zu Haufe zu bleiben, und zu arbeiten. Meine Handlung ift hier *praktifch nothwen-*

dig, nicht *physisch;* es liegt mir ob, meine Dienstpflicht zu erfüllen, ich habe Verbindlichkeit im weitern Sinne auf mir.

Verbindlichkeit im engern Sinne, moralische Verbindlichkeit ist Verpflichtung; nämlich die Bestimmung des Willens durch reine Vernunftgründe, oder die Nothwendigkeit einer Handlung zu Folge eines moralischen Gesetzes. Cajus, z. B., ist mässig, weil er erkennet, dass ihm das Sittengesetz die Pflicht zur Mässigkeit auferlegt.

§. 40.

Aktive, und passive Verpflichtung.

Was eine Handlung selbstthätig in ein Verhältniss mit dem moralischen Gesetze bringt, ist als etwas Aktives anzusehen; es ist ein *Verbindendes*, ein *Verpflichtendes* (Obligans); *Aktive Verpflichtung.* So verpflichtet mich die Vernunft zur Mässigkeit, indem sie meine Sinnlichkeit den Hang zum Genusse beschränket. Was verpflichtet wird, verhält sich passiv, denn es nimmt die Bestimmung, Verpflichtung an, und heisst *Verpflichtet* (Obligatum) *passive Verpflichtung?* Der von der Vernunft beschränkte Hang der Sinnlichkeit zum Genusse, mithin die Sinnlichkeit im obigen Beyspiele ist das *Verpflichtete;* also passive *Verpflichtung* zugegen.

§. 41.

Bedingung, unter welcher Verbindlichkeit, oder Verpflichtung, aktive sowohl, als passive möglich wird.

Das Subjekt der aktiven, und passiven Verpflichtung muss *Eine Person* seyn; denn es muss deutliches Bewustseyn davon haben, dass es entweder selbst verpflichtet, oder verpflichtet wird. Fehlte dieses, so wäre keine Verbindlichkeit, keine praktische Nöthigung, sondern mechanischer Zwang vorhanden. Daher auch bey Thieren, und Sachen weder *aktive*, noch *passive* Verpflichtung Statt findet; so wie auch bey Kindern, und Narren, so lange sie dieses, oder jenes sind, von keiner Verpflichtung die Rede seyn kann.

§. 42.

Kann sich der vernünftige Mensch selbst verpflichten?

Ehedem antwortete man auf diese Frage *verneinend;* weil man dafür hielt, dass zur Annehmung der Verpflichtung, oder Verbindlichkeit ein von dem verpflichteten Subjekte persönlich verschiedener Oberherr erfordert werde, dessen Wille die Verpflichtung auflegt. Dieses aber ist falsch; nach dem, was wir (§§. 39. 40 & 41.) gesagt haben, ergiebt sich ja, dass schon Verpflichtung da seyn kann, wo nur ein *übergeordnetes*, und *untergeordnetes* Vermögen desselben Subjektes zugegen ist, nämlich Vernunft, und Sinnlichkeit; und diess ist der Fall beym Menschen. Hier verpflichtet die Vernunft als das übergeordnete Vermögen, und

die Sinnlichkeit als untergeordnetes Vermögen wird verpflichtet. Es ist also zur Verpflichtung nicht nothwendig, ein von dem verpflichteten Subjekte persönlich verschiedener Oberherr erforderlich, wohl aber eine, und zwar *Eine* Person. Da nun jeder Mensch eine Person ist, so kann sich auch jeder die Vernunft in seiner Gewalt habende Mensch selbst verpflichten.

Man sagte auch: „Niemand könne sich selbst verpflichten, weil Jeder die Verbindlichkeit, die er sich auflegt, auch wieder auflösen kann.“ Dieser Grund beweiset zu viel, und also nichts; er beweiset zu viel, weil daraus folgt, dass auch kein Oberherr den Untergebenen verpflichten könnte, weil es bey jedem Untergebenen stehet, wenn er nicht mechanisch gezwungen wird, der ihm auferlegten Verbindlichkeit entgegen zu handeln, und auch selbst bey mechanischem Zwange ihm das innere Vermögen bleibt seine Bestimmung zu dem Willen des ihn verpflichteten Oberherrn nicht zu geben.

Materiale Gründe, d. i., Stoffe, und Objekte zu einer bestimmten Verpflichtung kann der Wille eines Andern, also auch eines Oberherrn geben; allein der letzte, entscheidende Grund, der *formale Grund* sich jenen äusseren materialen Gründen zu fügen gemäss zu bestimmen; d. i., einem Oberherrn zu gehorchen, muss doch jederzeit in der Vernunft des Verpflichteten a priori vorhanden seyn, und darf von keinem Oberherrn, als von einem äussern Bestimmungsgrunde, der immer an sich unzureichend ist, abhangen. Z. B. Der Landesfürst gebiethet als Oberherr, dass ihm die Unterthanen eine gewisse Steuer erlegen sollen. Diess ist der *materiale*,

äussere Grund, Stoff zu einer bestimmten Verpflichtung.

Die Unterthanen finden das Gesetz ihres Oberherrn billig, und sich dazu verflichtet aus dem Grunde ihres Unterwerfungsvertrags, und erlegen die Steuer willig. Diess ist der *formale, innere* Grund. Es ist unabhängig vom Oberherrn, und befindet sich in der Vernunft der Unterthanen; d. h., sie sehen die Verpflichtung durch ihre Vernunft ein, und verpflichten sich also auch in dieser Hinsicht selbst.

§. 43.

Aktiv verpflichten kann nur ein vernünftiges, freyes Wesen.

Da nur ein vernünftig freyes Wesen fähig ist, sich nach reinen Vernunftgründen zu bestimmen; so kann auch nur ein solches Wesen allein aktiv verpflichten. Reine Vernunft ist daher die Bedingung der aktiven Verpflichtung im eigentlichen Verstande, Vernunft überhaupt, also auch empirische, der Grund der Verbindlichkeit im weitern Sinne.

§. 44.

Ein durchaus reines Vernunftwesen kann nicht Subjekt passiver Verpflichtung seyn.

Ein durchaus reines Vernunftwesen aber, d. i., ein solches, das kein sinnliches Begehrungsvermögen hat, wie z. B., Gott ist keiner

paſſiven Verpflichtung fähig; denn es kennet keine anderen Beſtimmungsgründe ſeiner Handlung, als die Vorſtellung des höchſten Gutes; es hat lauter Rechte, und keine Pflichten.

§. 45.

Nur vernünftig-ſinnliche Weſen ſind einer paſſiven Verpflichtung fähig.

Wo paſſive Verpflichtung Statt haben ſoll, da muſs Etwas ſeyn, was die Beſtimmung, Verpflichtung annimmt. Bey vernünftig ſinnlichen Weſen iſt dieſes Etwas die Sinnlichkeit; ſie iſt das, was verpflichtet werden kann; denn die Vernunft iſt nur das Verpflichtende. Alſo ſind nur vernünftig ſinnliche Weſen einer paſſiven Verpflichtung fähig.

§. 46.

Folgerungen.

Hieraus ergeben ſich folgende vier wichtige Folgeſätze:

I. Der lebloſen Natur kann man zwar gewiſſe Wirkungen phyſiſch abnöthigen, ſie aber nicht dazu verpflichten. So nöthiget der Landmann der Erde Früchte ab, aber er verpflichtet ſie nicht zur Lieferung derſelben.

II. Durch Empfindung, und Gefühl kann man die vernunftloſe, thieriſche Natur zu gewiſſen Handlungen pſychologiſch zwingen, aber nicht verpflichten. So zwinget der Reiter das Pferd, der Herr ſeinen Hund zu gewiſſen Ver-

richtungen durch schmerzhafte, oder angenehme Empfindungen, und Gefühle.

III. Gott als absolut reine Vernunft kann nicht verpflichtet werden, weder durch sich, noch durch andere Wesen.

IV. Ein Subjekt der Verbindlichkeit muss sowohl ein aktives, als auch ein sich darauf beziehendes Begehrungsvermögen besitzen, um zu verpflichten, und verpflichtet zu werden.

§. 47.

Nicht alle Handlungen des Menschen sind Objekt der Verbindlichkeit.

Menschliche Handlungen sind zwar Objekte der Verbindlichkeit, doch aber nicht alle ohne Unterschied, nämlich solche Handlungen, die keiner Moralität fähig sind, und hieher gehören:

a. Die schlechterdings unmöglichen;

b. die bedingt unmöglichen;

c. die moralisch unmöglichen.

Schlechterdings unmögliche Handlungen sind solche, deren Begriff sich selbst, und dem Wesen des Handelnden widerspricht; z. B., an allen Orten zugleich zum Wohlthun gegenwärtig seyn; oder allen Menschen des Erdbodens zu einer, und derselben Zeit einen guten Rath in Ansehung ihrer künftigen Verhältnisse geben. Solche Handlungen können nicht wirklich werden; es kann also auch keine Verbindlichkeit in Ansehung ihrer Statt finden; (ad impossibilia non valet obligatio.)

Bedingt unmögliche Handlungen find folche, zu deren Wirklichwerdung die nothwendigen äuſſern Bedingungen fehlen; z. B., ich kann nicht Mildthätigkeit ausüben, wenn ich kein Vermögen habe. Ich kann keine Tapferkeit zeigen, wenn es mir an Muth, und Kraft gebricht. So lange dergleichen Bedingungen fehlen, ſo lange iſt die Handlung bedingt, oder hypothetiſch unmöglich, und alle Verbindlichkeit zu derſelben fällt weg.

Moraliſch unmögliche Handlungen ſind jene, die einer andern höhern Verpflichtung widerſtreiten. Ich bin verpflichtet, dem Landesfürſten mit Treue anzuhängen; es iſt alſo jede Handlung moraliſch unmöglich, die nicht mit dieſer höhern Pflicht übereinſtimmt, die ihr entgegen iſt, ich kann alſo auch nicht zu einer ſolchen Handlung verbindlich gemacht werden.

§. 48.

Anſichten der Verbindlichkeit.

Die Verbindlichkeit giebt verſchiedene Anſichten, ſie läſst ſich als *reine*, als *angewandte*, dieſe wieder als *vollkommene*, *unvollkommene*, und dann als *objektive*, und *ſubjektive* Verbindlichkeit betrachten.

Reine Verbindlichkeit iſt die Beſtimmung des Begehrungsvermögen durch ein reines, formales Geſetz; z. B. durch das Sittengeſetz.

Angewandte Verbindlichkeit iſt die Beſtimmung des Begehrungsvermögens durch ein angewandtes, materiales Geſetz, das ein beſtimmtes Thun, und

und Laſſen angiebt; z. B., du ſollſt deine Schuld bezahlen. Sie heiſst *vollkommen*, wenn das Begehrungsvermögen durch ein determinirtes Geſetz beſtimmt wird; z. B., du ſollſt nicht lügen: *unvollkommen*, wenn ſie aus einem undeterminirten Geſetze hervorgeht; z. B., du ſollſt ſittlich gut ſeyn.

Objektive Verbindlichkeit beſtehet in dem Verhältniſſe eines moraliſchen Geſetzes zu einer Handlung, als zu ihrem praktiſchen Beſtimmungsgrunde, d. i., alle unſere Handlungen ſollen zum Beweggrunde Moralgeſetze haben. Sie iſt allgemein, ſich ſelbſt überall gleich. Gott zu ehren iſt Vernunftgeſetz, alſo iſt jedes Vernunftweſen gleich ſtark dazu verpflichtet.

Subjektive Verbindlichkeit iſt die Vorſtellung von dem Verhältniſſe eines Vernunftgeſetzes zu einer Handlung. Sie iſt nicht überall vorhanden; z. B., bey einem Menſchen nicht, der das Vernunftgeſetz, oder Moralgeſetz auf ſeine beſtimmten Objekte, und Fälle nicht anwenden kann, wie Kinder, und Verrückte. Auch iſt dieſe Verbindlichkeit nicht überall gleich, weder Art, noch dem Grade der Vollkommenheit nach; denn ſie richtet ſich jedesmal nach der Erkenntniſs des moraliſchen, oder Vernunftgeſetzes, und ſeiner Gegenſtände bey einem Individuum. Daher hat der Aufgeklärte, der Einſichtsvolle, der Scharfſinnige, der Selbſtdenkende, ſubjektiv mehrere, und gröſſere Verbindlichkeiten, als der Unwiſſende, der Unaufgeklärte, im Denken nicht Geübte &c. &c.

BAYERISCHE STAATS- BIBLIOTHEK MUENCHEN

§. 49.

Was heiſst pflichtmäſſig, und aus Pflicht handeln.

Eine Handlung, die ihrem Inhalte nach dem Geſetze gemäſs iſt, die das ausſagt, was das Geſetz gebiethet, oder verbiethet, heiſst *pflichtmäſsig*, *geſetzmäſsig* (actio legalis) So handle ich, z. B. pflichtmäſſig, wenn ich meinem Gläubiger die Schuld abtrage, wenn ich es gleich aus dem Beweggrunde thue, daſs er auſſer dem Klage gegen mich führen könnte. Solche Handlungen haben *Legalität*, aber nicht *Moralität*. (§. 4.)

Eine Handlung, die darum geſchieht, weil man ſich zu derſelben verbunden, verpflichtet fühlt, alſo auch Achtung für das Geſetz, der Pflicht wegen handelt, heiſst eine *Handlung aus Pflicht* (actio moralis) iſt eine tugendhafte, moraliſche Handlung, hat *Legalität*, und *Moralität*. So zahle ich meine Schuld auch dann, wenn kein Zwangsrecht exiſtirte, wenn es keinen Richter gäbe, wenn es kein poſitives Geſetz mir auferlegte; denn ich fühle, daſs ich innerlich, durch das Sittengeſetz dazu verpflichtet bin, das ich, ohne die Vernunft zu verläugnen, ohne meiner Würde entgegen zu handeln, nicht hintanſetzen darf.

§. 50.

Gröſſe der Verbindlichkeit.

Wir ſind verbunden, pflichtmäſſig, und aus Pflicht zu handeln. Aber es frägt ſich, ob denn

diese Verbindlichkeit Grade habe, ob sie grösser, oder geringer seyn könne?

Die *reine Verbindlichkeit* (§. 48.) bleibet sich immer gleich; sie ist immer gleich grofs; denn sie richtet sich nach der reinen Vernunft, und diese ist immer von gleichem, unendlichem Werthe.

Aber die *angewandte Verbindlichkeit* (§. 48.) ist von verschiedener Grösse; *1stens* ist sie um so grösser, je näher sie der reinen kommt. Man nennet dieses die *extensive Grösse der Verbindlichkeit.* Sie umfasset mehrere einzelne Fälle. So ist, z. B., die Pflicht der Gerechtigkeit gegen die Menschheit grösser, als die Pflicht der Gerechtigkeit gegen mich.

2tens ist sie um so grösser, je gewisser und nothwendiger dieser Zusammenhang der angewandten Verbindlichkeit mit der reinen ist. So ist die Verbindlichkeit zu dem Gebrauche eines unentbehrlichen Mittels für einen pflichtmässigen Zweck grösser, als zu dem Gebrauche eines zwar dienlichen Mittels, dessen Stelle aber doch ein anderes Mittel vertreten kann. Z. B. Zu dem pflichtmässigen Zwecke, meinen Verstand auszubilden, ist ein unentbehrliches Mittel eigener, anhaltender, unentbehrlicher Fleifs in Erlernung der Wissenschaften; ein dienliches Mittel dazu sind auch die öffentlichen Schulen. Da aber dieses Mittel durch einen Privatlehrer ersetzt werden kann, so bin ich mehr verbunden, zum eigenen anhaltenden Fleifs, als zur Besuchung der öffentlichen Schulen.

3tens ist sie grösser, auf je mehrern Wegen sie mit der obersten Pflicht in Verbindung steht. So bin ich mehr zur Erhaltung meiner Menschen-

würde verpflichtet, als zur Vervollkommnung meines äusseren Zustandes.

§. 51.

Eintheilung der Pflichten nach den Kategorien.

Die Pflichten theilen wir nach der Quantität, Qualität, Relation, und Modalität ein.

Der *Quantität* nach sind sie:

a. Individuell;
b. Speciell;
c. universell.

Der *Qualität* nach:

a. Positive;
b. negative;
c. limitirende.

Der *Relation* nach:

a. Absolute;
b. hypothetische;
c. disjunktive.

Der *Modalität* nach:

a. Problematische:
b. assertorische;
c. apodiktische.

Individuell ist die Pflicht, wenn sie auf einer blos subjektiven Maxime eines Einzelnen, auf einem individuell bestimmten Interesse beruht. So ist der Arzt individuell verbunden, Krankheiten zu heilen, der Professor zu lehren, der Prediger zu predigen.

Speciell ist die Pflicht, wenn sie aus einer comparativ allgemeinen, objektiven, bedingt nothwendigen Regel, aus einem empirisch vernünftigen Beweggrunde für eine Klasse vernünftiger Wesen hervorgeht. So bin ich speciell verbunden, Andern gefällig zu seyn, wenn ich ein Gleiches von ihnen erfahren soll.

Universell ist die Pflicht, wenn sie aus einer absolut nothwendigen Regel, einem Sittengesetze, einem rein vernünftigen Beweggrunde, oder Verpflichtungsgrunde hervorgeht. So ist jeder Mensch verbunden, gerecht zu seyn.

Anmerkung. Die individuellen Pflichten kann man *Pflichten der Kunst*, die speciellen — *Pflichten der Klugheit*, die universellen — *Pflichten der Sittlichkeit* nennen.

Positiv ist die Pflicht, wenn sie aus einem Gebothe hervorgeht; z. B., du mußt Gott ehren.

Negativ ist sie, wenn sie sich aus einem Verbothe ergiebt; z. B., du sollst nicht lügen.

Limitirend ist sie, wenn ein genau, positiv, und negativ bestimmter Imperativ sie erzeugt; z. B., man ist so lange verpflichtet, eingegangene Verträge zu halten, so lange man die dazu erforderlichen moralischen, und physischen Kräfte in seiner Gewalt hat. Oder: du sollst dich selbst erhalten, jedoch nicht mit Aufopferung der Erhaltung eines Andern.

Absolut, innere, wesentliche Pflicht ist jene, die aus einer Regel entstehet, die sich unmittelbar auf das reine Wesen der Vernunft gründet; z. B., Ehre die Menschheit in Jedem.

Hypothetisch heisst eine Pflicht aus einer bedingten Regel, die auf einem zufälligen Zwecke beruhet; z. B., wenn du wohlhabend werden willst, so musst du Sparsamkeit mit Fleiss, und Betriebsamkeit verbinden.

Disjunktiv ist sie, wenn sie eine disjunktive Regel diess, oder jenes zu thun, zum Grunde hat; z. B., um das Wohl Anderer zu befördern, musst du entweder rathen, oder handeln.

Problematisch ist die Pflicht, wenn sie blos als mögliche Vorschrift gilt; z. B., bemühe dich ein Gelehrter zu werden.

Assertorisch, wenn sie als wirkliche, obgleich zufällige Vorschrift gilt; z. B., betrage dich deinem Zeitalter gemäss.

Apodiktisch, wenn sie durch eine nothwendige Regel, durch ein Gesetz gegeben wird; z. B., lasse Jedem das Seine.

§. 52.

Coordination, und Subordination der Pflichten.

Pflichten sind, wie die Gesetze, entweder *coordinirt*, oder *subordinirt*.

Subordinirt sind sie, wenn eine Pflicht in einer andern gegründet ist, eine von der andern

abgeleitet wird; z. B., die Pflichten: Sey gerecht, halte Verträge, bezahle den bedingten Lohn.

Coordinirt ſind ſie, ſo fern keine von beyden von der andern abgeleitet, ſondern beyde entweder als Theile in einer ganzen gemeinſchaftlichen Pflicht, oder als Folgen von einer und derſelben Hauptpflicht zu betrachten ſind. So ſind, z. B., die Pflichten gerecht ſeyn, gütig ſeyn, als Theile in der ganzen Pflicht, dem Sittengeſetze gemäſs zu handeln, enthalten. Die Pflichten, die Gottheit, ſich ſelbſt, und andere Menſchen zu ehren, ſind Folgen der Hauptpflicht, die Vernunft zu ehren.

Die Pflichten können aber auch zugleich *coordinirt*, und *ſubordinirt* ſeyn, wenn nämlich ihr entfernter Grund beyden gemeinſchaftlich zukommt, der nähere Grund der einen aber als Theil, oder Folgerung von dem nächſten Grunde der andern anzuſehen iſt; z. B., die Pflichten: Gott zu ehren, und den Nächſten zu lieben, haben beyde einen gemeinſchaftlichen Grund, nämlich, weil es ſittlich gut iſt, und iſt der nähere Grund, der Grund der Pflicht den Nächſten zu lieben, eine Folgerung von dem entfernten Grund der Pflicht Gott zu ehren; denn, wer den Nächſten liebet, ehret dadurch auch Gott. Die Pflicht alſo, den Nächſten zu lieben, iſt jener Gott zu ehren ſubordinirt, und beyde ſind auch coordinirt.

§. 53.

Von der Colliſion der Pflichten.

Wenn Pflichten zuſammentreffen, die nicht erfüllt werden können, die einander widerſtrei-

ten, wo die Erfüllung der einen, die Erfüllung der andern unmöglich macht, ſo collidiren ſie, ſind in *Colliſion*, in *Zuſammenſtoſſung*, im *Widerſtreite*.

Doch iſt ein ſolcher Widerſtreit bey *reiner Verbindlichkeit*, oder Pflicht nicht möglich; denn das *Reine* einer Verbindlichkeit iſt überall ſich ſelbſt gleich, und daher keines Widerſtreites fähig.

Wohl aber können *angewandte Verbindlichkeiten, oder Pflichten collidiren*, weil die Verhältniſſe bey einer Handlung ſo zuſammengeſetzt, und verwickelt ſeyn können, daſs ſie die angewandten Geſetze, welche Bezug darauf haben, nicht alle, wenigſtens nicht in ihrem Umfange, erfüllen laſſen. Z, B., das Geſetz macht es mir zur Pflicht, mich zu erhalten, und keinem Andern zu ſchaden; es kann aber der Fall eintreten, wo ich mich nicht anders, als mit dem Schaden eines Andern erhalten kann. Hier collidiren zwey Pflichten, die Pflicht mich zu erhalten, und die Pflicht keinem zu ſchaden.

§. 54.

Wo Pflichten ſind, ſind auch Rechte.

Die Vernunft leget uns Pflichten auf, weil wir zugleich ſinnliche Weſen ſind. Sie verbiethet uns alſo wider die Pflicht zu handeln, und erlaubt dagegen jede Handlung, die keiner Pflicht widerſpricht. Was aber keiner Pflicht widerſpricht, was ohne Widerſpruch des Geſetzes ſeyn, oder geſchehen, oder unterlaſſen wer-

den kann, heiſst überhaupt Rechte. Wo alſo Pflichten ſind, ſind auch Rechte.

§. 55.

Genauere Beſtimmung des Begriffs vom Rechte.

Man unterſcheidet zu mehrerer Genauigkeit das *Erlaubte*, die *Befugniſs*, und das *Recht*.

Erlaubt, Recht in weitläuftiger Bedeutung, iſt Etwas, in ſo fern es praktiſch möglich iſt, d. h., in ſo fern es einer Regel, es ſey der Kunſt, der Klugheit, oder der Sittlichkeit, nicht widerſtreitet. So iſt erlaubt: Etwas beſſer zu machen, als Andere, ſeine Abſichten geheim zu halten, nach erfüllter Pflicht ſich ein unſchuldiges Vergnügen zu machen.

Anmerkung. Was praktiſch nothwendig iſt, muſs auch erlaubt ſeyn; z. B., es iſt praktiſch nothwendig, daſs ich meinen Mitmenſchen liebe; alſo iſt es auch erlaubt; denn was praktiſch nothwendig iſt, entſpricht einer Verbindlichkeit. — Aber nicht Alles, was erlaubt iſt, iſt auch praktiſch nothwendig; z. B., es iſt erlaubt, einem Schauſpiele beyzuwohnen, aber kein Geſetz leget mir die praktiſche Nothwendigkeit auf, demſelben beyzuwohnen.

Befugniſs iſt moraliſche Erlaubniſs, alles das zu thun, oder zu unterlaſſen, was keinem Geſetze der Sittlichkeit widerſtreitet. So bin ich befugt, einen mir nicht anſtändigen Diener aus meinen Dienſten zu thun.

Anmerkung. Was ſittlich nothwendig iſt, dazu bin ich auch befugt; was ich *ſoll*, das *darf* ich. Ich ſoll mein Wort halten, alſo darf ich es auch halten, Aber nicht alles, wozu ich befugt bin, iſt auch ſittlich nothwendig; z. B. ich bin befugt, jetzt meine Hand gerade ſo zu bewegen, aber das Sittengeſetz befiehlt mir nicht, daſs ich ſie nothwendig juſt auf dieſe, und keine andere Art bewege.

Recht, im moraliſchen Sinne, was mit dem Sittengeſetze in Uibereinſtimmung ſteht, und alſo allen Geſetzen zum Grunde liegt.

§. 56.

Anſichten des moraliſchen Rechts.

So wie die Verbindlichkeit, ſo läſſet auch das moraliſche Recht verſchiedene Anſichten zu. Man kann es als *reines*, formales, als *angewandtes*, materiales, dieſes wieder als *vollkommenes*, und *unvollkommenes*, und dann als *relatives*, und *abſolutes* Recht betrachten.

Rein oder formal iſt das Recht, wenn es dem Weſen der Sittlichkeit als Bedingung der Möglichkeit zum Grunde liegt; z. B., das Recht auf meine Perſönlichkeit, innere Freyheit, auf Vernunftgebrauch überhaupt.

Angewandt, oder material iſt es, wenn es ſich auf gewiſſe Objekte, oder auf das bezieht, was mit meiner Perſon in einiger Verbindung ſteht; z. B., das Recht der väterlichen Gewalt über die Kinder zu dem Zwecke ihrer Erziehung; das Recht auf dieſe, oder jene Sache, die mein iſt.

Das *reine Recht* ist wesentlich, absolut, unveränderlich, unveräusserlich; das angewandte zufällig, und veränderlich, in so fern Gegenstände, und Verhältnisse wechseln, auf welche es angewandt wird. Meine innere Freyheit als reines Recht kann ich durch keinen Vertrag veräussern, aber wohl Objekte derselben; so kann ich, z. B., mein Vermögen verschenken, ein Vater kann seine väterliche Gewalt abtreten.

Das *angewandte Recht* heisst *vollkommen*, wenn der Gegenstand desselben sich nach dem Begriffe des reinen Rechts vollständig bestimmen läſst, *unvollkommen*, wenn etwas Unbestimmtes übrig bleibt. So ist, z. B., das Recht, mein Vermögen zu erhalten, in so fern es zu meinem nothwendigen Lebensunterhalte, oder zur Erfüllung eines Vertrags, zu Bezahlung einer Schuld gehört, ein *vollkommenes* Recht, und das Recht, mein Vermögen zu erhalten, das ich weder zu einer wesentlichen Selbstpflicht, noch zur Erfüllung der Gerechtigkeit gegen Andere gebrauche, sondern um etwa Allmosen zu geben, ist ein unvollkommenes Recht.

Wenn die Pflicht vollkommen ist, so ist auch das Recht desjenigen vollkommen, dem diese Pflicht oblieget, und so auch umgekehrt. Ist die Pflicht unbestimmt, so ist es auch das Recht. Z. B., das menschliche Geschlecht soll erhalten werden, daher die Pflicht zur Ehe. So wie aber diese Pflicht nicht alle angeht, so ist auch das Recht zu heurathen nicht vollkommen in der angegebenen Bedeutung. Was an sich unvollkommenes Recht ist, kann doch in concreto ein vollkommenes werden; z. B., das Nothrecht.

Das Recht ist *relativ*, wenn der Gegenstand desselben in Bezug auf einige Pflichten diesen

nicht widerſpricht; ſo iſt es äuſſerlich, oder relativ Recht, nach geendigten Amtsſtunden ſpazieren zu gehen. Indeſſen kann das, was relativ Recht iſt, in anderer Rückſicht Unrecht ſeyn; ſo wäre das Spazierengehen nach geendigten Amtsſtunden Unrecht, wenn ich zu dieſer Zeit ein nützliches häusliches Geſchäft vornehmen könnte.

Was aber *abſolut Recht* ſeyn ſoll, das darf überall keiner Pflicht widerſprechen. Z. B., Erhaltung meines Lebens, ohne daſs ich ein anderes aufopfere.

§. 57.

Gröſſe, Coordination, und Subordination, Colliſion der Rechte.

Die *materialen*, oder *angewandten Rechte* ſind höher, und niedriger, gröſſer, und kleiner, coordinirt, und ſubordinirt, wie die angewandten Pflichten, und können objektiv, und ſubjektiv, wie dieſe betrachtet werden, ſo wie ſie auch unter ſich wie die Pflichten collidiren können. (§. 50.)

§. 58.

Eintheilung der Rechte nach den Kategorien.

So wie wir die Pflichten nach den vier Kategorien (§. 51.) eingetheilt haben; ſo theilen wir auch die moraliſchen Rechte ein.

Der *Quantität* nach sind sie:

a. Individuell;

b. speciell;

c. universell.

Der *Qualität* nach:

a. Positiv;

b. negativ;

c. limitirt.

Der *Relation* nach:

a. Wesentlich, innerlich, und absolut nothwendig;

b. hypothetisch, bedingt nothwendig;

c. disjunktiv, bedingt zufällig.

Der *Modalität* nach:

a. Problematisch, möglich;

b. assertorisch, wirklich;

c. apodiktisch, nothwendig.

Das Recht ist *individuell*, wenn Einer etwas subjektiv, d. i., für seine Person für Recht hält, in Bezug auf seinen zufälligen Zweck, und seine selbstbeliebige Regel, der es nicht widerspricht. Z. B., das Recht des Predigers die herrschenden Laster zu rügen.

Es ist *speciell*, wenn es ein Recht der menschlichen, sinnlichen Natur ist, wie z. B., das Recht,

ſich Nahrung zu erwerben, Früchte zu verzehren, und anzubauen. Es iſt ein *Recht der Menſchlichkeit.*

Es iſt *univerſell*, wenn es ein Recht der Vernunft iſt, wenn es auf Gegenſtände gehet, die den allgemeinen Geſetzen, und Zwecken der vernünftigen Natur nicht widerſprechen; z. B., das Recht ſelbſt zu denken, nach eigener Uiberzeugung zu handeln, ſeine Kräfte zu cultiviren.

Es iſt *poſitiv*, wenn es ein Recht iſt, etwas zu thun, was keinem Verbothe zuwider iſt, z. B. das Recht etwas zu nehmen, was keinem angehört.

Es iſt *negativ*, wenn es ein Recht iſt etwas nicht zu thun. So habe ich das Recht, jetzt nicht Taback zu nehmen.

Es iſt *limitirt*, wenn es ein Recht iſt auf eine genau beſtimmte Weiſe zu handeln. Z. B., das Recht, Zwang gegen Einen zu gebrauchen.

Das *Recht* heiſst *weſentlich*, wenn es keiner weſentlichen Pflicht widerſpricht; oder: was der Beobachtung des Sittengeſetzes weſentlich, und ſchlechterdings als innere Bedingung zum Grunde liegt, z. B., das Recht, frey zu handeln.

Hypothetiſch, bedingt nothwendig, iſt ein Recht, das den allgemein bedingten Regeln, und Zwecken nicht widerſpricht, oder ihrer Erfüllung, und Erreichung zum Grunde liegt; z. B., das Recht alles zu thun, was Niemanden beleidigt, was Niemands Rechte verletzet.

Disjunktiv, bedingt zufällig iſt ein Recht, das den nicht allgemeinen Regeln, und beſondern Zwecken einzelner Vernunftweſen, unter

denen eine Wahl Statt findet, nicht widerſpricht, oder zum Grunde liegt. So habe ich ein ſolches Recht, meinem Diener noch mehr als den accordirten Lohn zu geben, oder auch nur *den*, und *nichts* mehr.

Problematiſch möglich iſt ein Recht, das zu thun, was eine problematiſche Regel, und ein zufälliger Zweck verſtattet, oder erfordert; z. B., eine licentia poetica, pictoria, oder das Recht, in den Spiegel zu ſehen, der in dem Zimmer eines Fremden hängt.

Aſſertoriſch wirklich iſt ein Recht, das zu thun, was einer aſſertoriſchen Regel, und einem bedingt nothwendigen Zwecke nicht widerſtreitet, ſondern entſpricht, z. B., das Recht auf Mittel des Vermögens.

Apodiktiſch nothwendig iſt ein Recht, was der möglichen Erfüllung eines unbedingt nothwendigen Geſetzes und Zweckes nicht widerſtreitet, oder derſelben zum Grunde liegt; z. B., das Recht frey zu denken und zu handeln.

§. 59.

Eintheilungen der Handlungen nach den Kategorien.

Eine *Handlung*, d. i., ein Thun oder Laſſen, iſt in Bezug auf die praktiſchen Regeln und Zwecke, mit denen ſie übereinſtimmt, oder widerſtreitet, ebenfalls nach den Kategorien zu betrachten.

Der Quantität nach:

a. angenehm oder unangenehm;

b. nicht angenehm, oder nicht unangenehm, (bonitas problematica);

c. nützlich oder ſchädlich;

d. unnütz oder unſchädlich, (bonitas pragmatica, vel publica, vel privata);

e. gut oder böſe;

f. nicht gut oder nicht böſe, (bonitas moralis);

Der Qualität nach:

a. geſetzmäſsig (gebothen);

b. nicht geſetzmäſsig (nicht gebothen);

c. geſetzwidrig (verbothen);

d. nicht geſetzwidrig (nicht verbothen).

Der Relation nach:

a. innerlich würdig oder unwürdig;

b. äuſſerlich heilſam oder nachtheilig;

c. der Würde und dem Wohl zugleich angemeſſen oder nicht.

Der Modalität nach:

a. regelmäſsig oder regelwidrig;

b. vorſchriftmäſsig oder vorſchriftwidrig;

c. pflichtmäſsig oder pflichtwidrig.

Ange-

Angenehm ist die Handlung, wenn sie an sich Vergnügen bringt, bringt sie an sich Misvergnügen, so ist sie unangenehm. So bringt eine wohlthätige Handlung schon an sich Vergnügen, eine das Gesetz verletzende Handlung Misvergnügen.

Nicht angenehm ist eine Handlung, wenn derselben Etwas beygemischt ist, das das Vergnügen verringert; z. B., man muss sich einem Geschäfte wider Willen unterziehen; *nicht unangenehm*, wenn das beygemischte Misvergnügen dennoch von dem Vergnügen überwogen wird; z. B., ich arbeite ein mühsames Werk aus, das aber meinem Verstande Ehre macht.

Nützlich ist eine Handlung, wenn sie ein Mittel zum Angenehmen ist, z. B., das Studiren, um Wahrheit zu erkennen. Ist sie aber ein Mittel zum Unangenehmen, so heisset sie *schädlich*; z. B., Verschwendung meiner Kräfte.

Unnütz ist eine Handlung, wenn sie gar kein Mittel zum Angenehmen ist; z. B., die Grübeleyen der Scholastiker. Ziehet eine Handlung gar nichts Unangenehmes herbey, so ist sie *unschädlich*; z. B., ob ich jetzt meine Hand so oder so bewege.

Gut ist die Handlung, wenn sie innere Güte hat; z. B., die Handlungen der reinen Tugend; *böse*, wenn sie innere absolute Bösartigkeit hat, z. B., Entehrung der Menschenwürde.

Nicht gut ist eine Handlung, wenn sie mit dem Sittengesetze nicht übereinstimmt; z. B., die Handlung eines Rachsüchtigen; und *nicht böse*, wenn sie dem Sittengesetze blos nicht widerstreitet; z. B., ich erfülle meine Pflicht, aber ich lasse mich dazu durch Ehre treiben.

Gesetzmäßsig, gebothen ist die Handlung, wenn sie das leistet, was das Gesetz zu thun, oder zu lassen befiehlt; z. B., ich zahle meine Schuld.

Nicht gesetzmäßsig, wenn sie nicht durch ein Gesetz bestimmet wird, z. B., ich gehe ins Schauspiel.

Gesetzwidrig, verbothen, wenn sie dem Gesetze widerspricht, z. B., ich zahle meine Schuld nicht, ich verletze das Eigenthum eines Andern.

Nicht gesetzwidrig, nicht verbothen, wenn sie durch das Gesetz weder bestimmt, noch untersagt wird; z. B., ich richte meine Zimmer nach altem Geschmack ein.

Innerlich würdig ist die Handlung, wenn sie uneigennützig ist; denn da ist sie rein und vernunftgemäß. Je eigennütziger sie ist, desto *innerlich unwürdiger* ist sie.

Aeusserlich heilsam, wenn sie gute Folgen hat; *äusserlich nachtheilig*, wenn sie schlimme Folgen hat.

Der Würde und dem Wohl zugleich angemessen ist die Handlung, wenn sie uneigennützig, und zugleich von guten Folgen ist; und so auch umgekehrt.

Regelmäßsig ist die Handlung, wenn sie zuläßsig ist, in Bezug auf eine problematische Regel, z. B., der Kunst. Ist sie in dieser Hinsicht nicht zuläßig, so wird sie *regelwidrig* genannt.

Vorschriftmäßsig, wenn sie in Bezug auf eine assertorische Regel der Vernunft erlaubt ist, z.

B., der Klugheit. Ist das nicht, so ist sie *vorschriftwidrig.*

Pflichtmässig ist die Handlung, wenn sie einer wesentlich nothwendigen Regel, oder einem sittlichen Gesetze gemäss ist, im Gegentheile ist sie *pflichtwidrig.*

Durch Handlungen zeiget sich *Heiligkeit und Tugend*, zeiget sich *Sünde und Laster.* Wir müssen jedes untersuchen.

§. 60.

Heiligkeit.

Heiligkeit ist ein unendliches Prädikat eines unendlichen, von allen Einschränkungen durchaus freyen, reinen Vernunftwesens, bey welchem kein Anderer, als ein moralischer Bestimmungsgrund der Handlungen seyn kann, dessen Moralität auch mit keinen Hindernissen zu kämpfen hat, und welches einer dem Gesetze widerstreitenden Maxime gänzlich unfähig ist, folglich ein Prädikat Gottes. Zwar nennen wir endliche Vernunftwesen auch *heilig*, aber hier nehmen wir das Wort *Heiligkeit* nicht im so strengen Sinne, und verstehen darunter blos die größtmöglichste Tugendhaftigkeit, deren ein endliches Vernunftwesen fähig ist.

Heiligkeit im strengen Sinne schliesst in sich:

1. *vollkommene Legalität*, Gesetzmässigkeit, d. i., vollständige Uibereinstimmung aller Handlungen nach allen ihren Beschaffenheiten und Bestandtheilen, mit dem ganzen Inbegriffe aller Gesetze.

2. *vollkommene Moralität*, d. i., vollkommene und nothwendige Abhängigkeit aller Handlungen nach allen ihren Theilen, und Beweggründen von dem ganzen Gesetze.

Hieraus erhellet, dafs eingeschränkte, endliche Wesen des Prädikats *Heiligkeit*, im strengen Sinne des Wortes nicht fähig sind.

§. 61.

Für ein heiliges Wesen giebt es zwar ein Gesetz, aber kein Geboth.

Der Wille eines heiligen Wesen ist guter Wille ohne Schranken, und die Vernunft desselben absolut reine Vernunft. Das heilige Wesen ist mithin das Gesetz selbst. Und da ein Geboth immer eine Schranke ist, das heilige Wesen einen unbeschränkten Willen, und unbeschränkte Vernunft hat, so wird es offenbar, dafs es für ein solches Wesen wohl ein Gesetz, aber kein Geboth gebe.

§. 62.

Für ein heiliges Wesen giebt es keine Verbindlichkeit, und keine Pflicht, sondern innere sittliche Nothwendigkeit ohne innere Nöthigung.

Wenn bey einem heiligen Wesen Verbindlichkeit Statt finden sollte, so müfste der Wille desselben, der durch die Verbindlichkeit bestimmt würde, subjektiv etwas Anders wollen können. Nun aber kann ein heiliges Wesen

nichts anders, als das Gute wollen. Alſo kann auch bey einem ſolchen Weſen von keiner Verbindlichkeit die Rede ſeyn. Ferner: Verbindlichkeit findet ſich nur da, wo *Verbindendes*, und ein *Zuverbindendes* iſt. In einem heiligen Weſen aber fehlet das letztere aus dem Grunde ſeiner Heiligkeit; denn es iſt ja die reinſte Vernunft, der beſte Wille; Wille ohne Schranken, Vernunft ohne Sinnlichkeit, bloſſe Activität. Alſo iſt auch bey einem ſolchen Weſen keine Verbindlichkeit denkbar.

Und auch keine Pflicht; denn Pflicht iſt das, was einer Verbindlichkeit wirklich entſpricht. Wo demnach keine Verbindlichkeit iſt, da iſt auch keine Pflicht; und wir haben erwieſen, daſs das heilige Weſen keine Verbindlichkeit haben könne.

Wohl aber findet ſich in demſelben innere ſittliche Nothwendigkeit ohne innere Nöthigung; denn es kann nichts anders, als das Gute wollen, nichts anders, als das Gute thun. Es thuet dieſes aus dem Grunde ſeiner Weſenheit; bedarf alſo dazu keines Antriebes, von innen, keiner Gründe, alſo keiner innern Nöthigung.

§. 63.

Für ein heiliges Weſen giebt es keine Tugend.

Die Natur der Tugend fordert Anerkennung der Pflicht. Wo es demnach keine Pflicht giebt, da kann es auch keine Tugend geben. Ein heiliges Weſen kennet keine Verbindlich-

keit, keine Pflicht. (§. 62.) Alſo kann man auch keine Tugend bey demſelben ſuchen.

§. 64.

Für ein heiliges Weſen giebt es ein unendliches, vollkommenſtes, allgemeinſtes Recht auf alle Mittel zu den ſittlichen Zwecken.

Ein heiliges Weſen kann nichts anders, als Gutes wollen, nicht anders, als gut handeln; alle ſeine Zwecke ſind ſittlich gut. Was abſolut gut iſt, darauf giebt es auch ein Recht. Das heilige Weſen hat alſo ein unendliches, vollkommenſtes, reinſtes Recht auf alle Mittel zu ſeinen ſittlichen Zwecken.

§. 65.

Tugend.

Das Wort Tugend muſs in *eigentlicher*, und *uneigentlicher* Bedeutung genommen werden.

In uneigentlicher Bedeutung nennt man *Tugend*. (virtus) *a.* jede Vollkommenheit eines Weſens. So ſprechen wir von Tugenden der Pflanzen, und verſtehen darunter ihre uns oder den Thieren nützlichen Kräfte.

b. Jede Vollkommenheit eines lebendigen Weſens; z. B., eines Thiers, und ſagen, dieſer Hund hat die Tugend der Wachſamkeit, der Anhänglichkeit an ſeinen Herrn, dieſes Pferd hat die Tugend, daſs es gehorſam iſt.

c. Jede gute, nützliche Eigenſchaft eines vernünftigen Weſens; z. B., Muth, Tapferkeit, Unternehmungsgeiſt, Standhaftigkeit.

d. Jede Beſchaffenheit und Eigenſchaft des Gemüths, die ein vernünftiges Weſen zu legalen Handlungen beſtimmt; z. B., Ehrliebe, Geradheit. In dieſer Bedeutung giebt es mehrere Tugenden von verſchiedenem Werthe.

In eigentlicher Bedeutung iſt Tugend reine Sittlichkeit durch Sinnlichkeit modificirt. Sie iſt Anerkennung der Pflicht, Achtung fürs Vernunftgeſetz; aber ihrer Natur nach mangelhaft in Hinſicht auf Legalität, und unlauter in Hinſicht auf Moralität; *erſteres*, weil die Sinnlichkeit hindert, den ganzen Umfang des Geſetzes zu überſehen, und *letzteres*, weil die Sinnlichkeit eigennützige Triebfedern für den Willen hergiebt.

Dieſe eigentliche Tugend überhaupt heiſst, im *engern Sinne*, *Tugend*, weil ſie moraliſche Geſinnung über jeden ſinnlichen Antrieb im Ganzen das Uibergewicht hat. Sie iſt die *Fertigkeit* nach ſittlichen Grundſätzen zu handeln, und durch dieſe Grundſätze die Neigung zum Böſen zu überwinden; oder das Uibergewicht der moraliſchen Geſinnungen eines endlichen Weſens über jeden ſinnlichen Antrieb.

Dieſe Tugend iſt blos ein Ideal, wir ſollen ſo tugendhaft ſeyn. Wir können nicht ſagen, daſs wir ein ſicheres Kennzeichen von dem wirklichen Vorhandenſeyn derſelben beſitzen; wir ſehen immer nur ein plus und minus, ſie iſt alſo blos comparativ.

§. 66.

Das Formale und Materiale der Tugend.

In der Tugend muſs man das *Materiale* und *Formale* unterſcheiden.

Das *Formale der Tugend* beſtehet in weſentlicher Einheit, und in unbegrenzter Achtung für das Geſetz.

Weſentliche Einheit, d. i., jede Tugend, wenn ſie wahre Tugend ſeyn ſoll, darf keine andere Rückſicht, als auf das Geſetz unmittelbar nehmen, darf aus keinem andern Beweggrunde und Antriebe hervorgehen, als aus Achtung für das Geſetz, und aus Anerkennung der Pflicht. — Befolgung des Geſetzes um eines andern Zweckes Willen, verdienet ganz und gar nicht den Namen der Tugend.

Unbegrenzte Achtung für das Geſetz; d. i., der Tugendhafte muſs bereit ſeyn, ihr, der Tugend, alles aufzuopfern, ſie allem, ohne Ausnahme, vorzuziehen. Seine Tugend heiſſet virtus noumenon, im Gegenſatze mit virtus phænomenon, worunter man die Wirkung verſtehet, welche die formale oder reine Tugend, die unbegrenzte Achtung für das Geſetz, hervorbringt, nämlich, wie ſie im Kampfe mit ſinnlichen Trieben, die moraliſchen Hinderniſſe beſiegt.

Das *Materiale der Tugend* macht der Stoff oder der Gegenſtand aus, worauf die *reine formale Tugend* gehet; daher auch die materialen, oder angewandten Tugenden ſo vielfach und manichfaltig, als die angewandten Geſetze ſind, in deren moraliſchen Befolgung die angewandten Tugenden beſtehen; z. B., Mäſſigkeit und

Keuſchheit, Menſchenliebe, Güte, Gerechtigkeit &c. &c.

§. 67.

Gröſſe der formalen oder reinen Tugend.

Die Gröſſe der reinen Tugend (§. 64.) iſt doppelt, eine *ſcheinbare* und eine *wirkliche Gröſſe*.

Scheinbar gröſſer iſt die Tugend, wenn ſie wenigere und minder bedeutende äuſſere, und innere Hinderniſſe zu überwinden hat. So ſind Sanftmuth bey einem Gelaſſenen, Verſöhnlichkeit beym Sanquiniker, Patriotismus bey einem Feurigen, Tugenden, die eine ſcheinbare Gröſſe haben; denn ihre Ausübung koſtet weniger Uiberwindung, als wenn das Temperament dagegen wäre.

Wirklich gröſſer, obgleich nur in der Erſcheinung, iſt die Tugend, wenn ihre Gröſſe an ſich ſelbſt, d. i., der Grad der moraliſchen Wirkſamkeit geſchätzt wird. Um dieſen Grad richtig zu beſtimmen, müſste man die Schwierigkeiten und Hinderniſſe, die überwunden werden muſsten, und die Umſtände, welche den Sieg erleichterten, gegen einander aufheben, und alsdann die moraliſche Stärke der Vernunft der beſtimmten Gröſſe, der Schwierigkeiten gleich ſetzen, die durch ſie allein beſiegt werden muſsten, weil keine andere Beyhilfe es thun konnte. Es iſt leicht einzuſehen, daſs dieſe Schätzung in concreto kein endliches Weſen mit Gewiſsheit, und mathematiſcher Genauigkeit vornehmen kann.

§. 68.

Gröſſe der materialen oder angewandten Tugenden.

Eine angewandte Tugend, z. B., der Groſsmuth, der Verſöhnlichkeit, u. d. gl. heiſst gröſser als die andere:

1. Wenn ihr Geſetz von einem weitern Umfange iſt, als das Geſetz der andern; z. B., die Geſinnung der Menſchenliebe hat ein Geſetz von einem weitern Umfange, als die Liebe gegen die Meinigen; hier ſind nur *Einige*, dort *alle* Menſchen darunter enthalten. Dieſe Gröſſe iſt die *objektive*.

2. Wenn ihre Ausübung mit gröſſern, mehreren, oder länger fortdaurenden, äuſſeren Hinderniſſen verbunden iſt, die dabey bekämpft und beſiegt werden muſsten, z. B., Groſsmuth gegen Feinde, Wohlthätigkeit gegen Undankbare. — Dieſe Gröſſe iſt die *ſubjektive*.

§. 69.

Weſentlich nothwendige Bedingung aller Tugend.

Da alle Moralität zuletzt von dem Vernunftgeſetze abhängt, ſo kann auch keine Geſinnung Tugend, und kein Menſch, oder eine menſchliche Handlung tugendhaft ſeyn, als in ſo fern er ſeine Maximen, und Handlungen auf das Vernunftgeſetz bezieht, in ſo fern ſolches dieſem zum Grunde liegt. Nur dieſs iſt wahre Tugend,

was aus dem Vernunftgesetze hervorgeht, was aus unbegrenzter Achtung für dasselbe gethan, oder unterlassen wird. Diese Tugend nennt man die *natürliche*, oder *philosophische*.

Die Religion *Jesu* fordert diese Tugend; ächt christliche Tugenden sind zugleich philosophische Tugenden. Die *bürgerliche Tugend*, nämlich die Fertigkeit in Beobachtung der Landesgesetze, ist entweder eine Aeusserung der philosophischen Tugend, oder ganz und gar nicht Tugend, sondern blosse Legalität. *Gesinnungen* und Handlungen, denen das Moralgesetz nicht zum Grunde liegt, sind nur *Scheintugenden*.

§. 70.

Alle Tugend muss man immer als im Fortschreiten, nie im Stillstande begriffen denken.

Das Geschäft der Tugend ist, das sinnliche Begehrungsvermögen dem rein vernünftigen zu unterwerfen, oder mit andern Worten, unsere Gesinnungen auf Erfüllung der Pflicht gehen zu lassen. Nun aber wirket immer das sinnliche Begehrungsvermögen unserer sittlichen Gesinnung entgegen. Die Tugend muss also auch immer dieses Entgegenwirken entkräften; folglich Sieg auf Sieg häufen. Sie muss daher jederzeit im Fortschreiten begriffen gedacht werden. Sie ist nie vollendet, sie geht stäts vom Kampfe zum Kampfe fort. Stünde sie stille, so würde das sinnliche Begehrungsvermögen, als unser uneigennütziger Trieb, über das rein vernünftige Begehrungsvermögen, als unsern uneigennützigen Trieb, die Oberhand gewinnen, in der be-

reits erworbenen Tugendhaftigkeit würden wir zurück gehen, und daraus würde nothwendig bald ein Ersterben der sittlichen Gesinnung erfolgen. Also nie im Stillstande, sondern immer im Fortschreiten muss alle Tugend gedacht werden.

§. 71.

Doch aber ist die Tugend nicht ein Fortschreiten, das immer von Vorne anhebt.

Kant behauptet, die Tugend sey zwar ein Fortschreiten, aber ein solches, das immer von Vorne anhebt, indem, wie er dafür hält, sittliche Maximen nicht auf Gewohnheit gegründet werden können, weil, wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit werden würde, das Subjekt selbst damit die Freyheit in Nehmung seiner Maximen einbüssen würde. (*Metaphysik der Sitten*, 2. Thl. S. 53.) Gegen diese Behauptung erinnern wir folgendes:

Daraus, dass sittliche Maximen nicht auf Gewohnheit gegründet werden können, dass die Ausübung oder die Befolgung derselben nicht Gewohnheit werden könne, weil damit die Freyheit in Nehmung seiner Maximen nicht bestehen könnte, folget nicht, dass desshalb die Tugend immer von Vorne anheben müsse. Denn der Mensch, der einer frey angenommenen Maxime seiner Handlungen hernach aus Gewohnheit folgen muss, handelt während dieser Gewohnheit immer frey, eben sowohl als der Lasterhafte, der auf eine freye Art eine unsittliche Maxime angenommen hat, wenn er gleich

itzt, da das Laſter Wurzel gefaſst hat, von Sünde zu Sünde fortgeriſſen wird. Wenn wir die Tugend eines Menſchen in einem beſtimmten Zeitpunkte nehmen; ſo müſſen wir viel mehr, *erſtens* bey dieſem Menſchen gewiſſe ſittliche Maximen vorausſetzen, und dann *zweytens* auch, daſs er in einem gewiſſen Grade dieſen Maximen nachlebe. Das *erſte* iſt der Grad, den ſeine ſittliche Geſinnung der Ausbreitung nach, und das *letzte* der Grad, den ſie ihrer Wirkſamkeit nach erreichet hat. So wenig in Anſehung des Erſten, als in Anſehung des Letzten kann man ſich die Tugend des Menſchen erſt als von Vorne anhebend denken, weil ſonſt dieſer Menſch noch gar keine ſittliche Maxime haben, und alſo auch bey ihm ſeine ſittliche Geſinnung gar keine Wirkſamkeit genommen haben könnte.

§. 72.

Sünde und Laſter.

Die Immoralität, oder die freye Abweichung von dem Sittengeſetze wird theils als einzelne Handlung (*Sünde*), theils als Geſinnung und Fertigkeit (*Laſter*) betrachtet.

§. 73.

Begriff der Sünde. Weſentliche Merkmale derſelben.

Jede einzelne, nicht phyſiſch erzwungene Abweichung von dem Sittengeſetze, iſt *Sünde*. Die weſentlichen Merkmale der Sünde ſind:

1. *Illegalität* oder *Gesetzwidrigkeit*, d. i., Nichtübereinstimmung einer Handlung mit einem wirklichen oder vermeinten Sittengesetze.

2. *Immoralität* oder *Pflichtwidrigkeit*, d. i., selbstverschuldeter Mangel an Achtung für das Gesetz, an Wirksamkeit des sittlichen Princips.

§. 74.

Bemerkungen.

Blosse Illegalität ohne Immoralität ist gar nicht Sünde; denn was nicht Folge von einem selbst verschuldeten Mangel an Achtung fürs Gesetz ist, kann nicht Sünde seyn, z. B., Berauschung, wenn sie nicht habituell, Gewohnheit ist.

Was absichtlose Folge ist von moralischer Erfüllung, aber fehlerhaft gemacht durch eine unverschuldete Eingeschränktheit, das ist zwar gesetzwidrig, aber nicht Sünde; z. B., wenn ich aus pflichtmässiger Aufmerksamkeit auf einen höchst wichtigen Zweck, eine minderbedeutende, obgleich pflichtmässige Sache vergesse, wenn ich über der Besorgung eines wichtigen Unternehmens für die Menschheit oder für den Staat, — nicht aus Gleichgültigkeit oder Verachtung eines Menschen, eine kleine Gefälligkeit gegen den Einzelnen versäume, ohne vorher nachlässig darinn gewesen zu seyn, mich in alle Umstände und Verhältnisse hineinzudenken.

Hier ist wohl Illegalität, aber keine Immoralität, mithin auch keine Sünde.

Dagegen kann eine an sich gesetzmässige Handlung Sünde seyn, wenn sie aus gesetzwi-

drigen Motiven ausgeübt wird, und alſo nur zufälliger Weiſe mit dem Geſetze übereinſtimmt; denn ſie iſt doch mit ſubjektiver Illegalität verbunden; z. B., Priskus zahlet eine Zeitlang ſeine Gläubiger richtig, aber aus dem Beweggrunde, um ſich dadurch bey ihnen in Credit zu ſetzen, und ſie dann um deſto gröſſere Summen zu prellen.

Die Unlauterkeit der Geſinnung, oder der Zuſatz nicht moraliſcher, doch auch nicht unmoraliſcher Beweggründe, zu dem ächt moraliſchen Motive, macht eine Handlung nicht zur Sünde, ſondern vermindert nur ihren ſittlichen Werth; denn es iſt weder Illegalität, noch Mangel an Pflichterkennung damit verbunden, z. B. Alexis thut aus Achtung für das Geſetz viel Gutes, aber er thut es zugleich auch darum, daſs man ſeine Wohlthätigkeit rühme, daſs er im Publiko geachtet werde, daſs er die Aufmerkſamkeit gewiſſer ihm nützlicher Perſonen auf ſich lenke.

Der Mangel aller ſittlichen Antriebe zu einer legalen Handlung hebet allen ſittlichen Werth derſelben auf; z. B., ich lebe blos darum mäſſig, um mein Leben in Anſehung des Genuſſes zu verlängern; zahle meine Schulden darum, weil ich die Gerichtshöfe, das Zwangsrecht fürchte.

§. 75.

Eintheilung der Sünden.

Die Sünden zerfallen in *Bosheits*- und *Nachläſſigkeitsſünden*, und dieſe wieder *a.* in Nachläſſigkeitsſünden aus vermeidlicher Unwiſſenheit des Geſetzes.

b. In Sünden aus vermeidlicher Vergessenheit des Gesetzes; oder aus Unbesonnenheit.

c. In Sünden aus vermeidlicher Unachtsamkeit auf die Handlung und ihre Gegenstände.

d. Aus schuldbarer Uibereilung im Urtheile.

Eine *Bosheitssünde* (peccatum proaereticum, dolosum) wird begangen, wenn sich Jemand bey Abfassung seines Entschlusses zur Handlung, der Handlung, des Gesetzes und ihrer Beziehung auf einander bewusst ist, und sich dennoch durch andere sinnliche Antriebe bestimmen lässt, das Gesetz nicht zu befolgen.

Es ist eine Sünde wider besser Wissen, und Gewissen, z. B., vorsätzlicher Mord, prämeditirter Betrug.

Eine *Nachlässigkeitssünde*, (peccatum culposum) wird begangen, wenn Jemand ohne Kenntniss oder gegenwärtiges Bewusstseyn des Gesetzes, oder auch nach unrichtiger Kenntniss und mangelhafter Beurtheilung des vorliegenden Falles, — gesetzwidrig handelt, und zwar darum, weil er ehehin aus Mangel an gehöriger Achtung für's Gesetz nicht Fleiss genug angewandt hat, sich Einsicht seiner Pflicht zu verschaffen, und sich solche wirksam und geläufig zu erhalten.

§. 76.

In welchem Sinne es keine Bosheitssünde geben kann.

Wenn man, wie Einige, unter *Bosheitssünden, solche illegale Handlungen verstehen wollte, die*

in der Absicht begangen werden, um das anerkannte, moralische Gesetz zu übertreten; so wäre der Begriff von dergleichen Sünden widersprechend, und es kann also in diesem Sinne keine Bosheitssünde geben. Widersprechend wäre der Begriff, weil eine solche Sünde einen positiv bösen, d. i., einen solchen Willen voraussetzt, der der Moralität geradezu entgegenstehet. Da nun ein so gearteter Wille den Begriff eines praktisch vernünftigen Wesens ganz aufhebt, so ist auch die Bosheitssünde in diesem Sinne ein Unding. Daſs der Begriff eines praktisch vernünftigen Wesens ganz aufgehoben wird, erhellet daraus: Es wird nämlich da eingeräumt, daſs der Wille, die praktische Vernunft, von der einen Seite ihr Gesetz einsieht, und von der andern es vernichtet; folglich wird auch eingeräumt, daſs Vernunft gegen sich selbst wirken könne, welches absurd ist. Sündiget der Mensch, handelt er vernunftwidrig, so sündiget und fehlet er als ein freyes, und zugleich sinnliches Wesen, indem er ein anderes Gesetz, nicht aber das Vernunftgesetz befolget. Er handelt um dieses andere Gesetz der Sinnlichkeit nämlich zu befolgen, nicht um das Vernunftgesetz zu verletzen. Es wird also niemand anders, als durch ein anderes Interesse bestimmt, das sittliche Interesse, oder seine Pflicht zu vernachläſsigen. Nemo mentitur, nemo peccat frustra.

§. 77.

Nähere Erörterung der Arten von Nachläſsigkeitssünden.

a. Sünden aus vermeidlicher Unwiſsenheit des Gesetzes. Solcher Sünden machet man sich schuldig, wenn man entweder das angewandte Ge-

ſetz, welches auf die gegenwärtige Handlung ſich bezieht, entweder gar nicht weiſs, oder ſolches unrichtig, und unvollſtändig erkennet, da man doch dieſe Kenntniſs bey vorheriger Erfüllung ſeiner Pflichten hätte erwerben können. Eine ſolche Unwiſſenheit weiſet auf Verachtung, oder wenigſtens eingeſchränkte Achtung der Moralität hin. Einer Nachläſſigkeitsſünde dieſer Art würde ſich der ſchuldig machen, der Gott läſterte, und ſich damit ausreden wollte, er habe nicht gewuſst, es ſey geſetzwidrig, Gott zu läſtern.

b. Sünden aus vermeidlicher Vergeſſenheit des Geſetzes, oder *aus Unbeſonnenheit.* Man begehet dieſe Sünde, wenn man darum fehlet, weil die Vorſtellung des erkannten Geſetzes in ſeiner beſtimmten Anwendung nur itzt, da man ihr gemäſs handeln ſollte, nicht zum deutlichen und lebhaften, wirkſamen Bewuſstſeyn kommt, und uns alſo im Handeln nicht leitet. — So ſündiget der Unglückliche, der vom Elende gedrückt, den tödtenden Stahl in ſeine Bruſt ſenkt, und Selbſtmörder wird. — Die Urſache hievon liegt in einem ehemals unterhaltenen Mangel an Achtung für das Geſetz, welche Achtung den Handelnden beſtimmen ſollte, mehr Aufmerkſamkeit auf dieſe Vorſtellung zu verwenden, und ihr Erwachen im Bewuſstſeyn durch Uibung zu vermehren.

Anmerkung. Ein Fehler aus unvermeidlicher Unwiſſenheit des Geſetzes, wenn nämlich dieſe Unwiſſenheit lediglich von andern, als von moraliſchen Urſachen herrührt, iſt nicht Sünde; denn es liegt ihm keine immoraliſche Geſinnung zum Grunde; z. B., Cajus, der verrückt iſt, verwundet tödtlich ſeinen Wärter. Er weiſs

nicht, dafs er eine Handlung begehet, die dem Gefetze widerftreitet: er kennet das Gefetz felbft nicht. Seine Unwiffenheit ift unüberwindlich in dem Zuftande, in welchem er fich befindet; denn fie rühret von ganz andern, als von moralifchen Urfachen her; er hat fich alfo auch keiner Sünde fchuldig gemacht.

Ein Fehler aus Unbefonnenheit, wenn die Nichterinnerung an das Gefetz keine Folge von Mangel an Achtung für daffelbe, fondern blos von der Eingefchränktheit des Handelnden, und von unverfchuldeten Umftänden ift, ift ebenfalls keine Sünde; indem auch hier keine Immoralität zum Grunde liegt; z. B., Lifimon hat die Rechte einer unfchuldig gekränkten Familie zu vertheidigen; es kommt auf einen treuen Bericht an; er ift eben daran, diefen Bericht zu verfaffen. Man bringt ihm die Nachricht, dafs fein ältefter Sohn, ein Jüngling voll Fähigkeit und Hoffnung, mit dem Tode ringe, und den Vater zu fehen verlange. Es ift ein Donnerfchlag für Lifimon diefe Nachricht. Der Bericht kann nicht aufgefchoben werden. Lifimon befchleuniget die Arbeit, und vergifst gerade derjenigen Umftände, welche die Familie retten konnten. Er eilet zum fterbenden Sohne. Die Familie wird unglücklich. — Allerdings hat Lifimon gefehlt, aber da diefem Fehler, diefer Nichterinnerung an das Moralgefetz, keine Immoralität zum Grunde liegt, da die Vergeffenheit Folge von ganz andern von Lifimon unabhängigen Urfachen ift, fo kann man ihn keiner Sünde anklagen.

Sünden aus vermeidlicher Unachtfamkeit auf die Handlungen und ihre Gegenftände. Man fündiget auf diefe Art, wenn der Fall ift, dafs eine

grössere Achtung für die Pflicht mehrere Aufmerksamkeit erzeugt haben würde, z. B., es wird Jemand in Zorn versetzt, und verwundet in diesem Zustande einen Fremden, der ihm gerade in die Querre kommt. Hätte dieser Mensch grössere Achtung für seine Pflicht, er würde aufmerksamer auf sich selbst gewesen seyn, sich nicht der Leidenschaft hingegeben, und nicht ausser Stand gesetzt haben, seine Handlungen und ihren Gegenstand zum deutlichen Bewustseyn zu bringen.

Anmerkung. Ist aber der Mangel an moralischer Gesinnung nicht an der Unachtsamkeit schuld, hängt diese gar nicht von moralischen Ursachen ab, so ist der Fehler aus Unachtsamkeit keine Sünde, z. B., ich befinde mich in einem grossen Gedränge. Schon wird mir das Athmen zu schwer, und ich sehe mich physisch genöthiget, alles anzuwenden, um aus dem Gedränge zu kommen; ich suche mir Raum zu machen, und trete, während meiner Bemühung mich zu retten, ein Kind so, dass ich ihm einen Fuss breche. — Ich habe keine Sünde begangen; denn meine Unachtsamkeit auf meine Handlung und ihren Gegenstand war das Werk dringender Gefahr, die mich nur allein auf meine Rettung bedacht machte.

Sünden aus schuldbarer Uebereilung im Urtheile werden verübt, wenn man bey richtiger Kenntniss und gegenwärtiger Vorstellung des Gesetzes sowohl, als der Handlung, nur im Urtheile unrichtig subsumirt, weil die Vorstellungen nicht deutlich und geordnet genug waren, um richtig beurtheilet zu werden; weil man die Funktion der Urtheilskraft übereilte, und vor der nöthigen Vergleichung ausführte, auch Mangel

an Achtung für die Pflicht. Ich weiſs, z. B., daſs mir das Geſetz ſagt: „Sey mäſſig im Genuſſe;“ ich weiſs, daſs ich der Gelegenheit ausgeſetzt bin, die Grenzlinie der Mäſſigkeit zu überſchreiten; aber ich ſchlieſſe ſo: „Einmal iſt keinmal, wenn es auch geſchehen ſollte, daſs ich über die Schnur haute; ich befinde mich ja unter guten Freunden; die mir es nicht übel nehmen werden, und warum ſoll ich ſogar ängſtlich im Genuſſe eines Vergnügens ſeyn, das übrigens ganz unſchuldig iſt? Es ſey! — Nun überlaſſe ich mich der Sinnlichkeit, und — lebe unmäſſig. — Die Handlung iſt Sünde; denn ich ſetze durch meine ſchuldbare Uibereilung die Achtung für Pflicht hintan.

Anmerkung. Wenn ich aber bey aller Achtung für Moralität dennoch den Entſchluſs etwas zu thun, oder zu laſſen, in ſo kurzer Zeit hätte faſſen und ausführen müſſen, als ich gethan habe, wenn ich bey aller pflichtmäſſigen Anſtrengung dem Urtheile keine gröſſere Vollkommenheit hätte geben können, wegen nicht moraliſcher, innerer und äuſſerer Hinderniſſe, ſo iſt meine Uibereilung ein ſchuldloſer Fehler (Verſehen), und keine Sünde. Man fordert, z. B., dringender Urſachen wegen von mir ein Urtheil auf der Stelle über den Sempronius, der mein Untergebener iſt. Ich urtheile, ſo weit ich den Menſchen kenne, und mir es möglich war, ihn kennen zu lernen, und bin gewiſs, daſs ich meinem pflichtmäſſigen Urtheile keine gröſſere Vollkommenheit geben konnte; theils aus Mangel an andern Datis, theils aus der Eilfertigkeit, mit welcher ich es geben muſste. Mein Urtheil fällt ungünſtig aus, Sempronius hat ſich nicht anders betragen. Der Arme wird nicht befördert, und in der Folge ergiebt ſichs,

dafs ich vorübergehende Schwachheiten zu Lastern gemacht habe. — Ich habe mich übereilt, aber meine Uibereilung ist schuldlos.

§. 78.

Das Formale und Materiale der Sünde.

Das *Formale* der Sünde bestehet in dem Mangel an Achtung, die ein endliches Vernunftwesen dem Sittengesetze schuldig ist, und in dieser Hinsicht giebt es nur eine Sünde.

Das *Materiale* der Sünde sind die Objekte der sinnlichen Handlungen, und da giebt es so viele verschiedene Sünden, als materiale Gesetze und Pflichten vorhanden sind, welche dadurch verletzet werden, es giebt einfache, und zusammengesetzte Sünden.

§. 79.

Grösse der Sünden.

Der *Form* nach und an sich selbst sind einander alle Sünden gleich; denn jede Sünde ist der Form nach Mangel an Achtung für das Sittengesetz. Aber *subjektiv* in Ansehung des Sünders, sind sie an Grösse verschieden, und zwar:

1. Je weniger Achtung für Moralität eine illegale Handlung verräth, desto grösser ist die Sünde.

2. Je innerlich grösser die Pflicht, d. i., auf je mehrere und höhere Gesetze sie sich gründet, desto grösser ist die Sünde; denn eine desto grössere

Anwendung der Vernunft, oder der Freyheit wurde in dieſem Falle erfordert, und gleichwohl nicht geleiſtet.

3. Je leichter die Pflicht zu erfüllen war, deſto gröſſer iſt die Sünde; denn ein deſto geringerer Grad von Selbſtthätigkeit wäre hinreichend geweſen, um ihr Genüge zu thun, und dieſer war nicht einmal vorhanden.

4. Je leichter eine Sünde zu vermeiden war, deſto gröſſer iſt ſie; denn um ſo geringer muſs die vorhandene Wirkſamkeit der Vernunft geweſen ſeyn, die nicht einmal dieſe Sünde verhinderte.

5. Je erkennbarer, und zur Zeit des Handelns vorſtellbarer die Folgen einer Sünde waren, deſto gröſſer wird die Sünde.

6. Bosheitsſünden ſind ſubjektiv gröſſer, als Nachläſſigkeitsſünden; denn da wird offenbar die Vernunft mit Füſſen getreten; indem ſich der boshafte Sünder ſowohl des Geſetzes, als der Beziehung der Handlung auf daſſelbe bewuſst iſt, und dennoch dieſem Geſetze entgegen handelt, folglich die Vernunft verläugnet.

7. Wenn die Nachläſſigkeitsſünde einen gröſſeren Mangel an Achtung für die Pflicht verräth, als eine Bosheitsſünde, ſo kann auch eine Nachläſſigkeitsſünde gröſſer ſeyn, als eine Bosheitsſünde.

§. 80.

Sündfähigkeit. — Sündhaftigkeit.

Unter *Sündfähigkeit* verstehet man den allgemeinen subjektiven Grund von der Möglichkeit zu sündigen. — Es ist *moralische Schwäche.*

Sündhaftigkeit dagegen, ist der subjektiv zureichende Grund wirklicher Sünden überhaupt. — Es ist *moralisches Verderben.*

§. 81.

Die Sündfähigkeit kann nicht zugerechnet werden.

Der Mensch ist der Sünde fähig, weil er ein endliches, durch Sinnlichkeit in Ansehung seiner vernünftigen Natur eingeschränktes Wesen ist. Seine Sündhaftigkeit ist also unverschuldet, und von der Freyheit unabhängig. Was aber am Menschen unverschuldet, und von seiner Freyheit unabhängig ist, das kann ihm nicht zugerechnet werden. Also kann ihm auch die Sündfähigkeit nicht zugerechnet werden.

Wenn mithin auch der Mensch Triebe zur Wollust, zum Zorn, natürlichen Hang zu gewissen Handlungen hat, die nicht immer moralisch recht sind, so ist er deſswegen dennoch in Ansehung dieser Triebe und Tendenzen schuldlos.

§. 82.

Wohl aber kann die Sündhaftigkeit zugerechnet werden.

Die Sündhaftigkeit bestehet in dem wirklichen Daseyn solcher sinnlichen Begierden und Verabscheuungen, welche die vernünftige Thätigkeit nach moralischen Grundsätzen einschränken; z. B. Geilheit, Zornhaftigkeit, Rachsucht, Neid, Missgunst, Geiz, Schadenfreude, Verläumdungssucht, Trunkenheit, Gefrässigkeit, Schamhaftigkeit, u. s. w. — Das vernünftige Wesen hätte sie verhindern können; sie sind an sich selbst nicht nothwendig, daher verschuldet, und können folglich zugerechnet werden.

§. 83.

Laster und Lasterhaftigkeit.

Die *Sündhaftigkeit*, oder der subjektive Grund von der Wirklichkeit der Sünde, so fern er durch die unterlassene Selbstthätigkeit der Vernunft ein Uibergewicht über den subjektiven Grund der moralischen Handlungsweise in Fällen einer gewissen Art, oder in Bezug auf gewisse Gegenstände erlangt hat, heisst ein *Laster;* oder

Laster ist eine vorsetzliche, gesetzwidrige Handlung, die zum Grundsatze geworden ist, z. B., die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht. Lasterhaftigkeit hingegen ist das Uibergewicht der Sündhaftigkeit, sich auf alle Arten von Fällen erstreckend, oder allgemein herrschen-

de Illegalität, und Immoralität in den Gesinnungen und Handlungen eines Menschen.

§. 84.

Das Formale und Materiale des Lasters.

Weil es nur ein formales Gesetz, und nur eine formale Tugend giebt, so giebt es auch nur *ein wesentliches Laster*, welches ist: herrschender Mangel an Achtung, und Verachtung für das Gesetz, der seiner Natur nach allgemein ist, und hierinn bestehet das *Formale* des Lasters. Nach Verschiedenheit der natürlichen Dispositionen, und angewöhnten Neigungen offenbaret es sich, aber auf verschiedene Art, und erscheinet bald als dieses oder jenes Laster, bald als allgemeine Lasterhaftigkeit, und hierinn besteht das *Materiale* des Lasters.

§. 85.

Grösse des Lasters.

Die Grösse des Lasters ist *subjektiv*, *objektiv*, *extensiv* und *moralisch* zu betrachten. *Subjektiv* als Fertigkeit, ist ein Laster um so grösser, für je mehr Fälle einer gewissen Art es den zureichenden Grund in sich enthält zu sündigen; je ein geringerer, äusserer, sinnlicher Reiz erforderlich ist, um die legale Handlung zu verhindern, und die moralischen Vorstellungen unwirksam zu machen; denn eine desto geringere Wirksamkeit muss die moralische Vernunft haben: So wird, z. B., die Trunkenheit ein um so grösseres Laster subjektiv genommen, je weniger man dem geringsten Reize dazu widerstehen kann, und je geneigter man dadurch wird, gewisse Sünden zu begehen.

Objektiv ist ein Laster um so grösser, je grösser die materiale Sünde ist, zu der dasselbe den Grund in sich enthält; je stärker die moralischen Gründe sind, denen die Sinnlichkeit das Gegengewicht hält; denn um so geringer ist die Wirksamkeit, welche in diesem Falle die Vernunft äussert. So ist der Geiz ein grösseres Laster, als Verschwendung; denn es enthält den Grund zu grössern materialen Sünden in sich, als Verschwendung; der Verschwender sündiget nur gegen sich und seine Angehörigen, der Geizige gegen sich und alle Menschen, und machet sich zugleich des Neides, der Missgunst schuldig.

Extensiv ist das Laster um so grösser auf je mehrere Arten von Fällen sich der zureichende Grund zu sündigen erstreckt; je grösser die Zahl, die Stärke, die Ausartung der Leidenschaften ist.

Moralisch ist das Laster grösser, je mehr Antheil die Selbstthätigkeit, oder vielmehr die Unterlassung der möglichen und pflichtmässigen Selbstthätigkeit an dem Daseyn und an dem bestimmten Einflusse der subjektiven Hindernisse der Moralität hat. So ist, z. B., eine planmässig angelegte, durchgedachte Ermordung ein grösseres Laster, als ein Mord, der nicht prämeditirt ist.

§. 86.

Mangel an Tugend ist noch nicht Laster. — Untugend.

Mangel an Tugend ist dort, wo der Mensch eine sittliche Gesinnung noch nicht aufgenommen hat. Nun aber folget daraus, wenn ein Mensch eine sittliche Gesinnung noch nicht aufgenommen

hat, keineswegs, dafs bey ihm eine unſittliche Geſinnung Wurzel gefaſst habe, welches doch ſeyn müſste, wenn Mangel an Tugend ſchon Laſter heiſſen ſollte. Semnon hat, z. B., die ſittliche Geſinnung: ich ſoll enthaltſam, mäſſig leben, noch nicht aufgenommen, folgt ſchon hieraus, daſs er unmäſſig, unenthaltſam lebe? — Mangel an Tugend iſt alſo noch nicht Laſter; iſt *blos Untugend*.

Anmerkung. Untugend beſtehet alſo im bloſſen Mangel an Tugend. Wir ſagen abſichtlich im *bloſſen* Mangel; denn auch das Laſter iſt ein Mangel an Tugend; allein kein *bloſſer* Mangel derſelben; ſondern ſelbſt eine Geſinnung, die der Tugend entgegenwirkt.

§. 87.

Moraliſches Verdienſt. — Verdienſtloſigkeit. — Schuld.

Moraliſches Verdienſt heiſst der Werth einer Perſon, der ihr wegen ihren moraliſchen Geſinnungen und Handlungsweiſen zukommt.

Verdienſtloſigkeit iſt Mangel des moraliſchen Werthes.

Schuld, moraliſche, iſt poſitiver Unwerth, oder wirkliches Daſeyn unſittlicher Geſinnungen.

§. 88.

Kein endliches Vernunftweſen kann ein unendliches Verdienſt beſitzen.

Kein endliches Weſen kann den unendlichen Werth ſeiner Vernunft jemals vollſtändig offenbaren; weil

ſich immer in die Aeuſſerungen ſeiner rein vernünftigen Thätigkeit Aeuſſerungen der Sinnlichkeit miſchen, welche ſeine moraliſche Würde einſchränken. Das Verdienſt eines ſolchen Weſens kann daher auch nie unendlich ſeyn; d. h., endliche Weſen können nicht ohne alle Verdienſtloſigkeit exiſtiren; ihr moraliſches Verdienſt hat Grenzen und Stufen, wie die Wirkſamkeit ihrer Vernunft. Nur Gott allein iſt im Beſitze eines unendlichen Verdienſtes; nur er allein hat keine Verdienſtloſigkeit (demeritum) keine *Schuld*.

§. 89.

Aber es iſt auch kein endliches Vernunftweſen einer unendlichen Schuld fähig.

Unter unendlicher Schuld verſtehen wir einen ſelbſtverſchuldeten Mangel alles ſittlichen Verdienſtes, oder aller vernünftigen Wirkſamkeit, eine abſolute Verdienſtloſigkeit und Nichtswürdigkeit. Nun iſt dieſs aber bey einem endlichen Vernunftweſen widerſprechend; denn ein ſolches Weſen hat ein reines Vernunftvermögen, und dieſes kann nicht überall und gänzlich unwirkſam bleiben, weil es in dieſem Falle kein Subjekt des Verdienſtes ſeyn könnte.

Kein endliches Vernunftweſen iſt alſo einer unendlichen Schuld fähig.

§. 90.

Gröſſe des Verdienſtes und der Schuld.

1. Je mehr moraliſche Selbſtthätigkeit eine erfüllte Pflicht erforderte, um erfüllt zu werden; je mehr innere und äuſſere Hinderniſſe überwunden werden muſsten, um ſie zu erkennen, und auszuüben; je weniger Begünſtigung die pflichtmäſſige Handlung oder Unterlaſſung von auſſen, von den Neigungen der zufälligen Gewöhnung, und von den äuſſern Umſtänden empfieng, deſto mehr moraliſcher Werth, deſto *höheres Verdienſt* iſt vorhanden. Wenn der im Uiberfluſſe ſchwimmende Eudoxus dem darbenden Edvinus eine Gabe zuflieſſen läſst, ſo iſt ſein Verdienſt geringer, als das Verdienſt des Nomentanus, der ſelbſt mit Mühe ſich fortbringend, dennoch die Armuth unterſtützt, wenn er gleich weniger giebt, als Eudoxus.

2. Der der Verſuchung zum Böſen widerſtehet, hat ein höheres Verdienſt, als derjenige, der mit keiner Verſuchung zu kämpfen hat.

3. Je gröſſer die verletzte Pflicht, je gröſſer die Verletzung derſelben iſt; je weniger Selbſtthätigkeit erforderlich war, ſie zu erkennen und auszuüben; je weniger äuſſerer Reiz und Anlaſs zur Sünde, je mehr und gröſſere Begünſtigungen für die gegenüberſtehende Pflicht im Temperament, der Gewöhnung und der äuſſern Verhältniſſe vorhanden waren, deſto mehr moraliſcher Unwerth, deſto gröſſere Schuld iſt zugegen. — Der ſtudirende Jüngling, der zum Sporn ſeines Fleiſſes ein Stipendium bezieht, von ſeinen Eltern und andern Wohlthätern Unterſtützung erhält, keinen Mangel leidet, und dennoch in der Ausbildung ſeiner

Fähigkeiten zurückbleibt, wälzt eine grössere Schuld auf sich, als ein Anderer, der für seine Erhaltung allein sorgen muss, und keine Fortschritte in Studien macht.

Der Dieb, der nicht von Noth getrieben, stiehlt, hat eine grössere Schuld auf sich, als der, den die Noth dazu verleitet. Eine grössere Schuld hat der, der mit Gewalt einbricht, und raubt, als der, der nur die Hand auszustrecken braucht, um fremdes Gut an sich zu bringen.

Der Melancholiker, der sein Wort bricht, hat grössere Schuld, als der wortbrüchige Sanquiniker, den schon sein Temperament dazu geneigt macht.

§. 91.

Erhöhet die Grösse der guten oder bösen Folgen, die aus einer Handlung entspringen, an sich selbst das Verdienst, oder die Schuld der Handlung?

Keines von beyden; denn

1. kann eine Handlung keine merklichen Folgen, und nichts desto weniger ein hohes sittliches Verdienst, oder grosse Schuld haben; z. B., ich mache einen redlichen und weisen Entwurf zu einem wohlthätigen Unternehmen, der aber fruchtlos ist. Die Handlung hat ihren sittlichen Werth, hat Verdienst, und doch hat sie keine merklichen Folgen. Orgill entwirft einen Plan zu einer Schandthat, der aber nicht zur Ausführung kommt. Hier sind keine merklichen Folgen, und Orgill hat doch grosse Schuld.

2. Eine Handlung kann groſſe, ausgebreitete, dauerhafte, wohlthätige oder verderbliche Folgen haben, und dem ungeachtet gar kein, oder ein geringes inneres Verdienſt, gar keine oder nur eine geringe innere Schuld. *Sixtus*, z. B., fordert den Alcindor zu einem Duelle heraus, — eine allerdings verdienſtloſe Handlung, — und verſetzt demſelben einen Stich, der ihm ein Geſchwür im Leibe öffnet, woran Alcindor unfehlbar geſtorben ſeyn würde. Nun wird der Verwundete geheilt, und ein ſehr brauchbarer Mann im Staate. — Die Handlung des Sixtus hat keinen moraliſchen Werth, und doch gute Folgen. — Prudentius ſetzet den darbenden Nomentanus in Erwerb, indem er ihm eine Summe Geldes giebt, ein Vortheile bringendes Geſchäft anzufangen. Nomentanus hilft ſich wirklich auf, wird aber am Ende übermüthig, träge, verſchwenderiſch, und zuletzt gar ein Verbrecher. — Die Handlung des Prudentius war herrlich, aber die Folgen — waren auf Seiten des Nomentanus verderblich.

Alſo nicht die Folgen, wohl aber die Moralität des Willens, der Triebfedern, und Beweggründe entſcheiden über das Verdienſt oder die Schuld unſerer freyen Handlungen.

Anmerkung. Zwar miſſet man oft das Verdienſtliche einer Handlung auch nach dem Erfolge, aber dann iſt es nur das äuſſere Verdienſt, welches gemeſſen wird, und zwar aus dem Grunde; um nicht nur Redlichkeit der Geſinnung, ſondern auch Kultur des Talents, als gemeinnützige Eigenſchaften eines Gliedes der menſchlichen Geſellſchaft, zu befördern.

§. 92.

§. 92.

Moralische Zurechnung; Imputation.

Die Handlung, wodurch die Vernunft den innern Werth oder Unwerth einer Handlung und ihres Urhebers bestimmt, — die Entscheidung über Schuld, Unschuld, und Verdienst einer Handlung oder ihres Urhebers, — heisset *moralische Zurechnung*, *Imputation*.

Jede Zurechnung bestehet in einem Urtheile, welches *Zweyerley* enthält:

Erstens. Dass die Handlung eine freye Handlung sey;

Zweytens. Dass und wie weit sie durch moralische Vernunft wirklich bestimmt, oder nicht bestimmt worden sey.

Erstere Eigenschaft begründet die *Zurechnungsfähigkeit* oder Imputabilität; und man nennet in dieser Hinsicht die Zurechnung die *Zurechnung der That überhaupt*.

Letztere Eigenschaft giebt das Verdienst oder die Schuld an, und heisset: *Zurechnung der Schuld, oder des Verdienstes*.

Ormond, z. B., tödtet im Zweykampfe den Philemon, zu welchen er ihn aufforderte. Die Vernunft entscheidet hier:

1. Dass wirklich Ormond Philemons Mörder sey, weil er sich freythätig zum Zweykampfe bestimmte; sie rechnet ihm also die *That* zu. Die Vernunft entscheidet:

2. Daſs Ormond, der abſichtlich einen lethalen Stoſs führte, ein vorſetzlicher, mit Uiberlegung zu Werke gehender Mörder ſey, und rechnet ihm alſo die *Schuld* zu.

Sowohl die Zurechnungsfähigkeit, als das wirkliche Verdienſt, und die wirkliche Schuld, haben nach unſerer eingeſchränkten Vorſtellung davon, Grade; denn die Vernunft konnte in dem einen Falle mehr, als in dem andern wirken. Wo mehr wirkſame Vernunft iſt, da findet auch eine gröſſere Zurechnung Statt, weil da mehr Selbſtthätigkeit, mehr Freyheit iſt.

§. 93.

Beſchaffenheit der Zurechnung, wenn ein unendliches Weſen ſie ausübt.

Anders iſt die Zurechnung beſchaffen, wenn ein rein vernünftiges, und unendliches Weſen ſie ausübt; anders, wenn ſie von einem uneingeſchränkten, ſinnlichen Vernunftweſen vorgenommen wird. Jene geſchieht nach rein vernünftigen, dieſe nach empiriſchen Begriffen und Maximen:

Wenn ein unendliches Weſen — Gott — die Zurechnung ausübt, ſo verhält ſichs damit alſo:

1. In dem Urtheile der Gottheit hat jede Handlung eines vernünftigen Weſens innern Werth, ſo fern ſie durch reine Vernunftgründe beſtimmt iſt; denn nur in ſo fern haben Handlungen wahre, innere, abſolute Güte. Handlungen, beſtimmt durch Gründe der Sinnlich-

keit, ſind nur relativ gut, und können alſo in den Augen Gottes, der nur auf die wahre Güte ſieht, keinen Werth haben.

2. Dieſer Werth iſt vollkommen gleich der Gröſſe der vernünftigen Thätigkeit; denn nur der Unendliche kann beſtimmen, wie viel Antheil die reine Vernunft beym Menſchen an ſeinen Handlungen habe, und dieſem Antheile gemäſs beurtheilet Gott den Werth der Handlung, und zwar nicht nach der Gröſſe der äuſſeren Handlung, die durch Hinderniſſe eingeſchränkt, oder durch äuſſere Umſtände und Vortheile erweitert ſeyn kann, ſondern durch ſich ſelbſt; noch weniger nach der Gröſſe des äuſſern Erfolgs, ſondern durch die innere, abſolute Beſchaffenheit.

3. Eine geringere freye Wirkſamkeit der Vernunft hat bey Gott weniger Verdienſt, der gänzliche Mangel derſelben gar keines.

4. Da Gott die uns unbekannten Gründe und Hinderniſſe alle kennt, welche die vernünftige Wirkſamkeit einſchränken, ſo rechnet er die Folgen derſelben der Vernunft nicht zu.

5. Der beſtimmte Werth *einer Perſon* wird von der Gottheit nicht geſchätzt nach dem Grade der reinen Vernunftfähigkeit, der ſich in einer einzelnen Handlung äuſſert, ſondern nach dem Grade der reinen Vernunftfähigkeit in allen ihren Handlungen zuſammen genommen. Gott beurtheilet alſo den beſtimmten Werth einer Perſon im Ganzen.

6. Nur Gott allein weiſs unſern Werth und Unwerth, unſer Verdienſt und unſere Schuld mit vollkommener Gerechtigkeit zu ſchätzen.

§. 94.

Beſchaffenheit der Zurechnung, wenn ein endliches Vernunftweſen, der Menſch, ſie ausübt.

1. Wir rechnen uns ſelbſt zum Verdienſt an jede Handlung, wobey wir uns moraliſcher Gründe *bewuſst* waren, ohne beſtimmen zu können, wie viel Antheil andere ſinnliche Antriebe und empiriſche Beweggründe an der Wirkung gehabt haben.

2. Wir *erhöben* in unſerer Vorſtellung das *Verdienſt*, wenn ſtarke ſinnliche Antriebe überwunden werden muſsten, ohne die oft verborgenen ebenfalls ſinnlichen Gegenreize in genauen Anſchlag zu bringen, welche der Vernunft den Sieg erleichterten, wo nicht gar allein denſelben hervorbrachten. So ſchlägt ſich, z. B., Amint zum hohen Verdienſte an, daſs er ſo groſsmüthig den unglücklichen Edmund unterſtützt habe, da er doch ſelbſt nicht im Uiberfluſſe lebt, da er ſich dadurch manches Vergnügen, das er ſonſt hätte genieſſen können, entzog, da ihn doch ſeine Freunde eines Andern belehren wollten, u. ſ. w. Aber Amint vergiſst, daſs ihn ſein Temperament zum Wohlthun geneigt mache, daſs es ihm Miſsvergnügen verurſache, Elende um ſich zu ſehen, daſs er gerne rühmlich von ſich ſprechen hört, daſs er nicht gerne von Andern zu Handlungen ſich beſtimmen laſſe,

u. f. w. Alles diefes find verborgene Gegenreize, die er nicht in Rechnung bringt.

3. Wir rechnen illegale Handlungen, oder die Unterlaffung der gefetzmäffigen zur *Schuld* an, wenn wir den Gebrauch der nicht angewandten Vernunftfähigkeit für möglich halten, da er doch vielleicht an fich unmöglich war.

4. Wir fchlieffen auch öfter von der Möglichkeit des Vernunftgebrauches in gewiffen Fällen, die wir aus der Wirklichkeit kennen, auf die Möglichkeit deffelben in andern Fällen, die mit jenen eine Aehnlichkeit uns zu haben fcheinen, obfchon vielleicht an fich keine Aehnlichkeit da ift.

5. Wir fchlieffen von der Möglichkeit eines geringern Vernunftgebrauches auf die Möglichkeit eines höhern, das doch nicht immer richtig gefchloffen ift.

6. Eben fo fprechen wir uns zuweilen wegen illegaler Handlungen *fchuldfrey*, wo wir doch allerdings fchuldig find, weil wir die Schwierigkeit, unfere Pflicht zu erfüllen, mit der Unmöglichkeit verwechfeln. So fagt, z. B., der Advokat Crifpin: Ich bin nicht Schuld daran, dafs mein Client den Procefs verlor; es war nicht möglich, ihn zu gewinnen," da er doch fagen follte, „Es war mir fehr fchwer, diefen Procefs zu gewinnen; ich hätte müffen dabey Perfonen beleidigen, an denen mir Alles gelegen ift." Doch diefen Umftand verfchweigt er fich felbft, und beruhiget fich damit, dafs die Gewinnung des Proceffes unmöglich gewefen.

7. Wir urtheilen über den Werth einer Perfon jedesmal nur nach einem Theile ihrer Handlungen, die in der Erfcheinung vorkommen.

8. Oft wagen wir Urtheile über Verdienst und Schuld eines Andern, dessen Natur, Beweggründe, Schwäche u. s. w., uns immer grösstentheils unbekannt sind, und da geschieht es, dass wir uns von Wahrheit und Gerechtigkeit entfernen.

§. 95.

Gericht. — Verschiedenheit der Gerichte.

Gericht, (Forum) überhaupt, heisst eigentlich diejenige Person, oder der Inbegriff mehrerer Personen, welche Befugniss und Macht hat, über Handlungen *rechtskräftig* zu urtheilen, d. h. nicht nur ihr Verhältniss zu dem Gesetze zu bestimmen, sondern auch die dem Gesetze angemessenen Folgen mit der Handlung zu verbinden.

Wir unterscheiden *viererley* Gerichte; nämlich:

1. Das Gericht der reinen Vernunft;
2. Das göttliche Gericht;
3. Das Gericht des Gewissens;
4. Das äussere Gericht.

Das Gericht der reinen Vernunft (forum rationis puræ) ist da, wo die reine Vernunft das Gesetz giebt, und in ihrem Urtheile zugleich die Folgen verknüpft, deren der Beobachter, oder Uibertreter desselben würdig ist.

Das *göttliche Gericht* (forum divinum) ist das Gericht Gottes, in welchem der Unendliche die Moralität oder Immoralität des sinnlich - vernünftigen Geschöpfs nach dem Geiste des Gesetzes be-

urtheilet. Dieses Gericht stimmet mit dem Urtheile der reinen Vernunft überein, hat mit demselben einerley Richtmaass; nämlich die innere Güte oder Bösartigkeit der Handlung.

Das *Gericht des Gewissens* (forum conscientiæ) ist das Vermögen und der unwillkührliche Trieb im Menschen, die Handlungen nach dem Sittengesetze zu beurtheilen, und das Bewusstseyn dieser Handlungen dem Gesetze gemäss, mit innern Vergnügen, und Wohlgefallen, oder mit Schmerz und Missvergnügen zu verbinden. — — Man darf *das Gericht des Gewissens* mit dem *Gerichte der reinen Vernunft* nicht verwechseln; beyde haben zwar einerley Richtmaass, aber nicht einerley Anwendung desselben; d. h., die Messung ist nicht einerley. Die reine Vernunft urtheilt nach vollständiger Kenntniss des Gegenstandes, der Handlungen und der Personen; nicht aber das Gewissen, dessen Messung also auch immer unsicher ist.

Das *äussere Gericht* (forum externum) beurtheilt blos die Legalität oder Illegalität, Nützlichkeit oder Gefährlichkeit einer Handlung oder Gesinnung.

§. 96.

Positives, negatives Verdienst. — Positive, negative Schuld.

In der empirischen, einseitigen Beurtheilung der Handlungen, wo man nur auf die objektive Beschaffenheit, nicht auf den subjektiven Gehalt, derselben sieht, leget man im Allgemeinen einen grösseren moralischen Werth bey.

1. Denjenigen Handlungen, welche sich unmittelbar auf eine von dem handelnden Wesen verschiedene Person, z. B., auf den Nebenmenschen, beziehen; weil man voraussetzt, dass zu diesen Pflichtleistungen weniger sinnliche und eigennützige Antriebe mitwirken.

2. Denjenigen Handlungen, wodurch ein moralischer Zweck *positiv* befördert wird. Diese haben mehr moralischen Werth, als Handlungen, wodurch man blos unterläſst, dem sittlichen Zwecke Hindernisse in den Weg zu legen, oder wodurch man selbstgelegte Hindernisse wegräumt.

Man nennet die wirkliche Beförderung eines moralisch gebothenen Zwecks, wenn sie aus Pflicht geschieht, z. B., wenn ich aus Pflicht meine Kräfte cultivire, Andern wohlthue, — *positives Verdienst*; — die Nichthinderung eines moralischen Zweckes, oder die Wegräumung selbstgelegter Hindernisse, z. B., wenn ich der Versuchung zur Unehrlichkeit pflichtmässig widerstehe, — *negatives Verdienst*, und hält das letztere für geringer, weil man im Allgemeinen, — was doch nicht allgemein gültig ist — voraussetzt, dass eine grössere Achtung für das Gesetz, folglich ein höherer Grad von Wirksamkeit der Vernunft zum *positiven Verdienste* erfordert werde, als zum *negativen*, weil es zu dem letztern mehr sinnliche Antriebe giebt, die den Werth vermindern.

Eben so halten wir die *positive Schuld*, d. i., diejenige, die durch thätige Hinderung eines moralisch nothwendigen Zwecks, z. B., durch Betrug zugezogen wird, für grösser, als die *negative*, die aus der vernachlässigten Beförderung eines pflichtmässigen Zweckes, z. B., aus ver-

ſäumter Wohlthätigkeit, Vernachläſſigung ſeiner eigenen Fähigkeiten entſpringt.

4. Eine geſetzwidrige Handlung, deren Objekt wir ſelbſt ſind, hat in unſerm empiriſchen Urtheile *gröſſere Schuld*, als eine geſetzwidrige Handlung, die ein fremdes unmittelbares Objekt hat; weil wir vorausſetzen, daſs wir leicht unſere Selbſtpflichten hätten unverletzt laſſen können, indem ſolche zugleich durch eigennützige, ſinnliche Triebe begünſtiget werden; z. B., Bibulus hat ſich durch unmäſſiges Trinken um Geſundheit und Verſtand gebracht. Seine geſetzwidrige Handlung hat gröſſere Schuld, als wenn er die Pflichten gegen Andere beleidiget hätte; denn in dem Falle ſind ſo viele ſinnliche Gegenreize nicht zugegen, als wenn man gegen ſich ſelbſt ſündiget. Hier erleichtern die Pflichterfüllung der Erhaltungstrieb, die Selbſtliebe und mehrere andere Beweggründe, und Rückſichten, und es bedarf nur eines niedern Grades von Achtung für Moralität, und ſelbſt dieſen niedern Grad ſogar vermiſſet man bey ſolchen Verſündigungen.

§. 97.

Achtung, Verachtung. — Geringſchätzung, Verehrung.

Achtung iſt ein Gefühl des poſitiven Werths einer moraliſchen Handlung und ihres Urhebers. Daher achten wir das Verdienſt, oder vielmehr im Verdienſte die Vernunft.

Verachtung iſt ein Gefühl des poſitiven Unwerths, der Schuld, einer immoraliſchen Handlung und ihres Urhebers.

Geringſchätzung iſt niedere Achtung, und gehört der Verdienſtloſigkeit.

Für ein *endliches Weſen* können wir nur endliche Achtung hegen.

Die *Gottheit* iſt als uneingeſchränkte Vernunft das ausſchlieſſende Objekt der Verehrung; d. i., unbegränzter Achtung.

§. 98.

Belohnung und Strafe. — Vergeltung.

Der angemeſſene Antheil an Glückſeligkeit, deſſen die unpartheyiſche Vernunft ein endliches Weſen um ſeiner Moralität Willen, würdig hält, iſt *moraliſche Belohnung.*

Das phyſiſche Uibel, oder der Mangel an Glückſeligkeit, den die praktiſche Vernunft der Immoralität eines vernünftigen Weſens angemeſſen findet, iſt *moraliſche*, oder *eigentliche Strafe.*

Beydes zuſammen iſt angemeſſene *moraliſche Vergeltung.*

Nur die Gottheit kann gehörig richten über Verdienſt und Schuld (§. 91.). Alſo kann nur die Gottheit allein Belohnung und Strafe gerecht vertheilen, d. h., nur ſie allein kann gehörig vergelten.

§. 99.

Zwecke der Belohnung.

Die Zwecke der Belohnung ſind entweder

α. *empiriſche*, oder

β. *rein vernünftige, moraliſche Zwecke.*

Unter die *empiriſchen* gehören:

α. entweder der Zweck einzelne für den Belohnenden ſelbſt nützliche Handlungen zu veranlaſſen, und in dieſer Hinſicht heiſst die Belohnung *Lohn*, oder *Erſatz*, oder

β. zweckmäſſige Handlungsweiſen überhaupt zu befördern, und da heiſst die Belohnung *Aufmunterung*, *Prämie*, (præmium auctorans).

Unter die *reinvernünftigen oder moraliſchen Zwecke* der Belohnung gehören die angenehmen Folgen einer nicht blos legalen, ſondern auch moraliſchen Denkungsart, und einer Handlung, die daraus herflieſst, die in der Abſicht damit verbunden werden, um die reine Vernunftidee von *Würdigkeit*, von höchſter und vollſtändiger Zweckmäſſigkeit zu realiſiren.

Dieſs iſt *eigentliche moraliſche Belohnung*, (præmium remunerans) und kann eigentlich nur die Gottheit *belohnen. Lohnen* und *aufmuntern* können endliche Vernunftweſen, Reiche, Obrigkeiten, Erzieher.

Die Verbindung *natürlicher guter* Folgen mit gewiſſen Handlungen iſt nicht Belohnung, ſondern an und für ſich ein Werk der Natur.

§. 100.

Zwecke der Strafen.

Die Zwecke der Strafen sind ebenfalls entweder *empirische* oder *reinvernünftige*, *moralische* Zwecke.

Empirische Zwecke der Strafen sind:

α. entweder man will dadurch schädliche Handlungen für einen einzelnen Fall verhüten, und ihre persönlichen schädlichen Folgen abwenden; welches durch *Zwangsmittel*, durch *Gegenwehr* eines Beleidigten geschieht;

β. oder man will den Fehlenden um seiner selbst willen von gewissen schädlichen Gewohnheiten abbringen, und diess geschieht durch *Züchtigungen* (pœnæ correctivæ, seu animadversion s)

γ. oder man will Andere von gemeinschädlichen Handlungen abhalten. Diese Strafen heissen *pragmatische Strafen*, *Warneexempel* (pœnæ exemplares).

Reinvernünftige, *moralische Zwecke* der Strafen sind: die Idee von Würdigkeit und Proportion oder höchster Zweckmässigkeit zu realisiren, und diess geschieht durch *eigentliche moralische Strafen* (pœnæ vindicativæ).

Die Verbindung natürlicher übler Folgen mit gewissen Handlungen ist Naturwerk, nicht Strafe.

Der *Ersatz des entzogenen Guts* oder die *Vergütung* und *Schadloshaltung* für angerichtetes Uibel ist nicht als Strafe, sondern als eine Hand-

lung anzusehen, die nicht nur nach wirklichen Ungerechtigkeiten, sondern auch nach absichtlos gestifteten Schaden, Pflicht der Gerechtigkeit und der Billigkeit ist.

Zwangsübel kann jeder Beleidigte und in seinem Namen ein Anderer oder auch eine Gesellschaft vermöge eines Vertrages anwenden.

Züchtigen ist die Sache des Erziehers der Kinder, oder des Erziehers des Volkes.

Warneexempel kann eine Obrigkeit kraft eines gesellschaftlichen Vertrages geben.

Bestrafen, d. i., den niedern Grad der Glückseligkeit, oder den Grad der Unglückseligkeit nach Verhältnifs der mindern Würdigkeit oder positiven Unwürdigkeit des Charakters bestimmen, kann im *gehörigen Maafse* nur der Unendliche allein.

Physische Uibel mit gewissen Handlungen verbinden, die sich weder als *Zwangsmittel*, um Beleidigungen abzuhalten, oder zu *vergüten*, noch als *Züchtigungen*, Besserung zu veranlassen, noch auch endlich als *Beyspiele zur Warnung* Anderer, rechtfertigen lassen, sondern die als eigentliche Strafen, ohne oder wider jene Zwecke, zugefügt werden, ist eine offenbare Ungerechtigkeit, und ein Eingriff in das göttliche Gericht; z. B. ein Oberherr wollte jemanden zur Strafe krank machen, und liesse ihm der Gesundheit offenbar nachtheilige Speisen zu Genusse reichen.

§. 101.

Zergliederung des oberſten Sittengeſetzes, in ſeine a priori erkennbaren beſonderen Geſetze.

Nachdem wir die zu richtiger Verſtändniſs und Anwendung des oberſten Sittengeſetzes erforderlichen Begriffe erörtert haben, kommen wir auf die Zergliederung dieſes Geſetzes in ſeine a priori erkennbaren, beſonderen Geſetze; und da ergiebt es ſich, daſs ein *negatives* und ein *poſitives Geſetz* in demſelben enthalten ſind.

Das *negative* heiſst:

Handle niemals ſo, daſs du durch deine Handlung irgend ein vernünftiges Weſen blos als Mittel behandelſt wider ſeine Zwecke; oder: Handle nach keiner ſolchen Maxime, welche mit der Achtung gegen dein eigenes und gegen jedes andere Vernunftweſen ſtreitet.

Das *poſitive* heiſst:

Handle ſtets ſo, daſs du jedes vernünftige Weſen als Zweck an ſich ſelbſt betrachteſt, und ſeine Zwecke beförderſt; oder: — Handle nur nach ſolchen Maximen, welche der unbedingten Achtung gegen dich ſelbſt und jedes vernünftigen Weſens entſprechen.

§. 102.

Objekte des negativen und poſitiven Sittengeſetzes.

Beyde dieſe Geſetze haben zwey moraliſche Objekte, auf welche ſie ſich beziehen;

1. das handelnde Vernunftwesen selbst; und

2. Ein von diesem verschiedenes Vernunftwesen, ein *endliches* — Mensch — und ein *unendliches* — Gott.

Hieraus entspringende Pflichten.

Das negative und positive Sittengesetz in Beziehung auf das handelnde Vernunftwesen giebt — *negative* und *positive Selbstpflicht.*

In Beziehung auf ein von dem handelnden Vernunftwesen verschiedenes Vernunftwesen, giebt es wieder — *negative* und *positive Gesellschaftspflicht*, *negative* und *positive Religionspflicht.*

Anmerkung. Die Religionspflichten oder Pflichten gegen Gott behandeln wir in der *angewandten Moral*, aus dem Grunde, weil man diese Pflichten, wenn sie gleich reine Pflichten sind, nur an andern empirischen Gegenständen äussern kann. Hier beschäftigen uns demnach blos die Selbst- und Gesellschaftspflichten, sowohl die negativen als positiven.

§. 103.

Von der negativen Selbst- und Gesellschaftspflicht überhaupt.

Die *negative Selbstpflicht* sagt, was ich verbunden bin, in Ansehung meiner *nicht zu thun*; sie diktirt demnach: Befolge keine Maxime, die als allgemeines Gesetz deiner Natur — sich selbst widersprechen; d. i., die deinen eigenen Zweck aufheben, die deine Natur, deren Gesetz

sie wäre, zerstören würde; oder mit andern Worten:

Handle dir selbst, als Zweck an sich selbst, nicht zuwider, indem du deine Natur, deine Kräfte, und ihre wirksame Verbindung im Ganzen, oder zum Theil um zufälliger Absichten willen zerstöreſt, oder ohne Widerstand zerstören läſſeſt. Behandle dich nicht als bloſſes Mittel, sondern als vernünftige Natur.

Vermöge dieser negativ ausgedruckten Selbstpflicht darf ich, — um einige Beyspiele zu geben — mir nicht das Leben, oder die Vernunft, oder ein Glied meines Körpers rauben, um dem Schmerz zu entgehen; nicht in Befriedigung sinnlicher Triebe zum Nachtheil meiner Natur ausschweifen; nicht den Gebrauch von Arzeneyen in Krankheiten unterlaſſen, um dem widrigen, oder der eingeschränkten Lebensordnung auszuweichen, die Gegenwehr gegen feindliche Angriffe auf mein Leben, oder auf meine Freyheit nicht hintansetzen, aus Feigheit oder Trägheit; nicht ruhig zusehen, wenn man meine Ehre kränkt, mich um mein Habe zu bringen sucht, u. s. w. — Mein Leben für ein fremdes Leben zu laſſen, streitet an sich nicht wider diese Pflicht, weil ich dadurch vielleicht mehr Achtung für ein vernünftiges Wesen beweisen kann.

Die *negative Gesellschaftspflicht* sagt aus, was ich verbunden bin, *gegen Andere zu unterlaſſen*; nämlich:

Befolge keine solche Maxime, die als allgemeines Gesetz aller vernünftigen Wesen, also nicht blos deiner eigenen Natur, gedacht, sich selbst

ſelbſt widerſprechen, und, in dieſer Allgemeinheit befolgt, ihren eigenen Zweck aufheben, und unmöglich machen würde; oder mit andern Worten:

Behandle kein vernünftiges Weſen jemals als bloſſes Mittel wider ſeine Zwecke, um etwa deine eigenen Zwecke dadurch zu befördern. Vermeide ſolche Maximen und Handlungen, die eine Geſellſchaft, deren Naturgeſetz ſie wären, zerſtören müſsten; bey denen du dich unmöglich als Glied einer Geſellſchaft vernünftiger Weſen betrachten könnteſt, worinn dieſe Maximen allgemeine Gültigkeit als Geſetz hätten.

Vermöge dieſer negativ ausgedrückten Geſellſchaftspflicht darf ich alſo, — um abermal Beyſpiele zu geben, — Niemanden leibliche oder gar Geiſtesſklaverey anmuthen, keinen belügen, keinen betrügen, Niemanden zu Thorheiten oder Laſtern verführen, nicht aus Partheylichkeit für einen Freund einem dritten ſchaden.

§. 104.

Von der poſitiven Selbſt- und Geſellſchaftspflicht überhaupt.

Die *poſitive Selbſtpflicht* ſagt aus, wozu ich *gegen mich* verbunden bin; alſo:

Befolge ſolche Maximen, die du als allgemeine Geſetze deiner Natur, deinem Willen gemäſs finden kannſt, — behandle dich ſelbſt als Zweck, — vervollkommne dich ſelbſt und deine Kräfte.

Vermöge dieſer Pflicht bin ich verbunden, z. B., meine Kräfte auszubilden, meinen Talenten

die möglichste Cultur zu geben, meinen Wirkungskreis in Verhältnisse zu meinen Kräften auszudehnen, u. s. w.

Die *positive Gesellschaftspflicht* sagt aus, was ich verbunden bin, *Andern zu thun;* nämlich:

Befolge solche Maximen, deren Allgemeingültigkeit als Naturgesetz du wollen kannst; — behandle jedes andere Vernunftwesen als Selbstzweck, indem du seine Zwecke gesetzmässig beförderst, und sie in die Maxime deiner Selbstliebe mit einschliessest; — befördere die Vollkommenheit der Gesellschaft vernünftiger Wesen.

Nach diesem Gebothe wäre es, z B., unedel, wenn ich mir nicht die Fähigkeit zu grössern Diensten für die Gesellschaft erwerben, oder Gelegenheit dazu suchen wollte; wenn ich aus Liebe zur Unabhängigkeit und Bequemlichkeit ein beschwerliches, doch aber meinen Kräften angemessenes, und gemeinnützigs Amt ausschlagen, oder unwillig niederlegen wollte.

§. 105.

Welche a priori bestimmbare Tugenden dem negativen und positiven Sittengesetze entsprechen.

Dem negativen und positiven Sittengesetze entsprechen zwey reine Haupt- oder Cardinaltugenden, um die sich alle Moralität drehet; und zwar

dem negativen Sittengesetze — *Gerechtigkeit.*

dem positiven Sittengesetze — *Güte.*

§. 106.

Gerechtigkeit.

Gerechtigkeit ist die Beobachtung der negativen Pflichten, oder auch die Missbilligung und Nichtbefolgung aller derjenigen Maximen, die sich als allgemeine Gesetze selbst widersprechen und aufheben; die Vermeidung alles dessen, was der Würde eines Vernunftwesens, das Zweck an sich selbst ist, gerade zuwider läuft.

Wenn ich meinem Diener keine solchen Arbeiten auferlege, die seine Kräfte übersteigen, wenn ich Niemanden in Erreichung seiner erlaubten Zwecke durch erlaubte Mittel hindere, jedem das Seinige lasse, und das Verdiente gebe, wenn ich mich selbst nicht unfähig mache, der Bestimmung, die mit mir verbunden ist, Genüge zu leisten, u. s. w. so handle ich gerecht, so übe ich Gerechtigkeit aus.

Man würde irren, wenn man dafür hielte, dass die Tugend der Gerechtigkeit in blosser Unterlassung bestehe, sie bestehet auch in Erfüllung, wiewohl negativ, d. i., in Beziehung auf den Zweck, welcher dadurch nicht gehindert wird; sie kann also auch positive Handlungen hervorbringen. Hieher gehören, z. B., die Wiedererstattung eines gestohlenen Gutes, die Wiedergabe eines Depositum, die Erfüllung eines Versprechens.

Man unterscheidet Gerechtigkeit *gegen sich* und *gegen Andere*.

§. 107.

G ü t e.

Güte ist die Beobachtung der positiven Pflichten, oder auch die Billigung und Befolgung solcher Maximen, deren Allgemeingültigkeit mit dem Willen jedes Vernunftwesens übereinstimmt.

Die Ausübung der Güte bestehet *theils aus positiven Handlungen;* z. B., ich erweise Jemanden einen Dienst, theile Jemanden eine Gabe mit, befördere den Wohlstand meines Nebenmenschen, ertheile Jemanden einen guten Rath; theils aus *Unterlassungen;* z. B., ich verfolge mein strenges Recht gegen einen Andern nicht, um ihn nicht unglücklich zu machen; ich erlasse Jemanden die verdiente Strafe; ich mache Verzicht auf die Rückzahlung einer Schuld, die man mir schuldig ist, u. s. w. Indessen ist die Güte immer positiv in Beziehung auf den Zweck, den sie befördert.

Auch die Güte unterscheidet man in Güte *gegen sich*, und *gegen Andere.*

§. 108.

A priori bestimmbare Laster, welche dem negativen und positiven Sittengesetze entgegen sind.

So wie Gerechtigkeit und Güte die zwey reinen Haupttugenden sind, die dem negativen und positiven Gesetze entsprechen, so stehen demselben auch zwey Hauptlaster entegen, Laster die a priori bestimmbar sind, und als sittlich unrichtige,

allgemein ſchädliche Denkarten und Handlungsweiſen angeſehen werden müſſen; nämlich:

dem negativen Sittengeſetze — *Ungerechtigkeit* —

dem poſitiven Sittengeſetze — *Liebloſigkeit.*

§. 109.

Ungerechtigkeit.

Ungerechtigkeit iſt die Behandlung eines vernünftigen Weſens blos als Mittels wider ſeinen Zweck.

Da man ſich und Andere als bloſſes Mittel behandeln kann, ſo iſt auch die Ungerechtigkeit doppelt — Ungerechtigkeit *gegen ſich*, und *gegen Andere.*

§. 110.

Liebloſigkeit.

Liebloſigkeit, oder Mangel an Güte, iſt die Nichtbehandlung der vernünftigen Natur als Zweck, und ebenfalls, wie die Ungerechtigkeit, doppelt, gegen mich und gegen Andere.

§. 111.

Können Gerechtigkeit gegen mich und Andere, Güte gegen mich und Andere in Colliſion kommen?

Als reine Tugenden betrachtet können ſie collidiren; denn die Pflicht gegen Andere iſt von glei-

der Verbindlichkeit mit der Pflicht gegen mich, und ich soll Andere lieben wie mich selbst; wohl aber können die Anwendungen dieser Pflichten im Widerstreite seyn.

§. 112.

Gerechtigkeit ist eine vollkommene, Güte eine unvollkommene Pflicht.

Die Forderung der *Gerechtigkeit* ist in allen ihren Anwendungen vollkommen bestimmt (lex obligans), unbegrenzt durch physische Hindernisse, und auf alle Fälle durchaus anwendbar. Man kann überall gerecht seyn; denn man kann überall alles das vermeiden, was der Würde eines Vernunftwesens als Zweck an sich selbst zuwiderläuft. Gerechtigkeit ist demnach eine vollkommene Pflicht.

§. 113.

Regeln für Collisionsfälle der Gerechtigkeit und Güte in der Anwendung.

1. *Wenn Gerechtigkeit und Güte zusammenstossen (collidiren) so gehet die Gerechtigkeit überhaupt der Güte vor.*

Beweis. Einmal ist die Gerechtigkeit eine vollkommene, überall anwendbare, unbegrenzte Pflicht, die Güte aber eine unvollkommene, physisch begrenzte Pflicht. (§. 112.) Nun aber muss im Collisionsfalle die unvollkommene Pflicht der vollkommenen weichen; also die Güte der Gerechtigkeit. Es gehet mithin die Gerechtigkeit überhaupt immer der Güte vor. Und dann: — Eben dieselbe

Gesinnung, die einer moralischen, gütigen Handlung zum Grunde liegt, erlaubt es nicht, das Materiale der Güte da auszuüben, wo die Form der Gerechtigkeit dadurch verletzt würde, weil das Formale der Güte nicht ohne die Form der Gerechtigkeit seyn kann; denn jede gütige Handlung muss zugleich auch eine gerechte Handlung seyn; aber nicht jede gerechte Handlung muss zugleich auch gütig seyn. Daher

2. *Gerechtigkeit gegen mich gehet der Güte gegen Andere vor;* denn das Sittengesetz *verbiethet* im Allgemeinen meine Erhaltung für fremden Vortheil, mich zur Verbesserung eines fremden Zustandes aufzuopfern, weil diess Ungerechtigkeit gegen mich selbst wäre, und das Materiale der Güte nicht ausgeübt werden kann, wenn das Formale der Gerechtigkeit dabey verletzt würde, wie solches in diesem Falle offenbar geschehen möchte.

3. *Gerechtigkeit gegen Andere gehet der Güte gegen mich und Andere vor;* denn das Gesetz verbiethet, einem Andern zu schaden, ihn ganz oder zum Theil zu zerstören, um meines Vortheils willen, oder auch zum Vortheil eines Dritten, wenn es auch viele wären; z. B., den Armen einen Theil von dem Vermögen eines Reichen ohne Wissen und Willen des letztern zu geben. Diess wäre Ungerechtigkeit gegen Andere; und man darf das Materiale einer unvollkommenen Pflicht nicht mit Verletzung des Formalen einer vollkommenen Pflicht ausüben.

Doch *erlaubt* die Vernunft auch, mich für Andere oder für einen Andern aufzuopfern, wenn wir beyde gleiche Rechte und gleiche Pflichten haben: denn da sind wir einander gleich, und ich

bin Andern eben so viel schuldig, als mir selbst. Daher der Satz:

Gerechtigkeit und Güte gegen mich und Andere sind sich selbst einander gleich.

Wenn also alles übrige gleich ist, so darf ich Leben um Leben, Gut um Gut, Freyheit um Freyheit hingeben.

Die Vernunft gebiethet im Allgemeinen

1. fremden Vortheil für die Erhaltung meiner Person aufzuopfern; d. h., sie gebiethet, fremden Vortheil nicht durch meine eigene Zerstörung zu befördern, nach dem Satze: *Gerechtigkeit gegen mich gehet der Güte gegen Andere vor.*

2. Meinen Vortheil für die Erhaltung eines Andern aufzuopfern, wenn ich ihn nicht ohne Ungerechtigkeit erlangen konnte, nach dem Satze:

Gerechtigkeit gegen Andere gehet der Güte gegen mich selbst vor.

§. 114.

Regeln für Collisionsfälle der Güte mit Güte, des Rechtes mit dem Rechte in der Anwendung.

I. Wenn die Erhaltung des Ganzen mit der Erhaltung eines Theils, eines kleinern mit der Erhaltung eines größern Theils in unvermeidliche Collision kommt, d. h., wenn die Nothwendigkeit eintritt, daſs das Ganze oder ein Theil des Ganzen, der kleinere oder der größere hintangesetzt

werden muſs, ſo iſt das Ganze dem Theile, der gröſſere dem kleinern vorzuziehen; weil am Ganzen mehr, als am Theile, am gröſſern Theile mehr, als am kleinern gelegen iſt. Alſo

α. zur Erhaltung *einer Perſon* iſt es gerecht, *einen Theil* derſelben aufzuopfern; z. B., ein Glied für den ganzen Körper.

β. Es iſt gerecht, zur Erhaltung *aller meiner Zwecke im Ganzen*, *einen oder einige* derſelben zu zerſtören; z. B. zur Erhaltung des Lebens ſeine äuſſere Freyheit beſchränken zu laſſen.

γ. Es iſt gerecht zur Erhaltung *einer fremden Perſon einen Theil* von mir ſelbſt, oder von *meinen Zwecken* aufzugeben; z. B., mein Vermögen, die Mittel zu einem bequemen Leben aufzuopfern, damit eines Andern Leben erhalten würde.

δ. Es iſt gerecht, zur Erhaltung *mehrerer Perſonen*, *oder einer ganzen Geſellſchaft*, *meine Perſon*, z. B., im Tode fürs Vaterland, für die Nation, zur *Sicherung ihrer Zwecke*, *meine eigenen perſönlichen Zwecke*, z. B., meine Ruhe, meine Sicherheit, oder Vermögen, zum Theil aufzuopfern.

II. Wenn die Vervollkommnung oder der Vortheil eines Ganzen, mit der Vervollkommnung oder der Vortheil eines Theils in Widerſtreit kommt, ſo gehet ebenfalls das Ganze vor. Folglich iſt es Pflicht der Güte.

α. Die Vervollkommnung *meiner ganzen Perſon*, einer einzelnen zu erlangenden Vollkommenheit *meinen ganzen Zuſtand*, einem Theile meines Wohls vorzuziehen; z. B., meine Ausbildung überhaupt einer einzelnen Geſchicklichkeit, Geſundheit einer Ergötzlichkeit, u. ſ. w.

β. Die Vervollkommnung einer *einzelnen fremden Person* einer einzelnen ihr beyzubringenden Vollkommenheit, ihren *ganzen Zuſtand* einem Theile ihres Wohls vorzuziehen; z. B., eher einen jungen Menſchen zum rechtſchaffenen Manne, als zum Gelehrten zu erziehen.

γ. *Fremde ganze Vollkommenheit* zu befördern mit Vernachläſſigung *eines Theiles der meinigen*; z. B., ſittliche Bildung meiner Kinder mit einiger Vernachläſſigung eigener litterāriſcher Fortſchritte.

δ. Die *Vollkommenheit und den Vortheil Mehrerer* mit Vernachläſſigung, aber nicht mit Zerſtörung der Vollkommenheit und des Vortheils meiner eigenen *einzelnen Perſon* zu befördern.

Anmerkung. Wo dieſe Entſcheidungsgründe der reinen Vernunft nicht auslangen, wenn nämlich Gerechtigkeit gegen mich und gegen Andere in Colliſion kommt, da iſt es *moraliſch recht, ſubjektive und empiriſche Entſcheidungsgründe gelten zu laſſen*, die ſich auf Begriffe von der Gröſſe der Zwecke und der Mittel zurückführen laſſen. Z. B., ich befinde mich auf einem Schiffe, das allein auf offener See ſegelt. Das Schiff ſcheitert. Alle, bis auf mich und einen Matroſen, ertrinken; ich und der Matroſe kämpfen noch mit den Wellen. Ich bin ſo glücklich, ein kleines Bret zu erhalchen, woran ich mich halte. Der Matroſe verdoppelt ſeine Kräfte, ſchwimmet auf mich zu, um ſich gleichfalls an dieſem Bretchen zu halten. Es iſt zu klein, zu ſchwach, um uns beyden zu dienen. Die reine Vernunft macht hier keinen Unterſchied; ich und der Matroſe ſind Menſchen; wir beyde haben ein gleiches Recht zu leben, beyde die glei-

che Pflicht der Erhaltung. Was ist zu thun. Ich entscheide nach subjektiv- und empirischen Gründen, z. B., ich kann der Gesellschaft wichtigere Dienste leisten, als der Matrose; diesen halte ich für einen besseren Schwimmer als mich, er ist stärker als ich, hat mehr physische Kräfte, ist mit der See bekannter als ich; er kann sich also wohl noch retten; ich bin eher im Besitze des Bretchens. Kurz: ich verweigere ihm das Rettungsmittel, um mich zu erhalten, ich ziehe meine Erhaltung der seinigen vor, und handle moralisch recht. *Neigungen* und die darauf *gegründeten Maximen der Klugheit* dürfen da entscheiden, wo das Gesetz der Pflicht für uns subjektiv Etwas unbestimmt läſst; denn sonst müſste ich entweder gar nicht handeln, oder mich dem Zufalle überlassen, welches minder vernünftig wäre, als klug zu handeln; z. B., ich soll aus drey gleichwürdigen Subjekten einen zu einem Amte in Vorschlag bringen; welchen? Hier laſs ich meine Neigung und Klugheit entscheiden.

§. 115.

Regeln, welche die Metaphysik der Sitten in Ansehung der Zwecke des Menschen beobachtet wissen will.

Der Mensch handelt als Vernunftwesen nach Zwecken; die reine Moral muſs ihr also Regeln in Verfolgung dieser Zwecke vorschreiben, welche sind:

1. Subordinire die Zwecke nach ihrem natürlichen Verhältnisse; d. h., mache die mittleri

Zwecke nicht zum Selbstzweck, sondern sehe sie als Mittel an, die zum obersten Zwecke führen. Strebe, z. B., nach Ehre um des Einflusses willen, den du dadurch erhälst, Gutes um dich zu verbreiten, nach Vermögen, um im Stande zu seyn, Wohlthaten zu erweisen, nach Einsichten, um Wahrheit zu erkennen, um der Gesellschaft zu nützen. — Wer so handelt, beweiset *Harmonie* in der Vernunft, hat *moralische Einfalt*.

2. Coordinire die Zwecke; d. h., verbinde alle möglichen Zwecke in deiner Handlung zu einem Totalzweck. — Vereinige, z. B., bey deinen Arbeiten den Zweck, deine Gesundheit zu erhalten, deine Kräfte zu stärken, und zu üben, dich und die Deinigen zu erhalten, der Welt und Nachwelt zu nützen. — Wer so handelt, hat sich *allseitige Handlungsart* eigen gemacht.

3. Subordinire die coordinirten Zwecke nach ihrer Wichtigkeit; d. h., ziehe den Nebenzweck nie dem Hauptzwecke oder obersten Zwecke vor. Ziehe, z. B., Lebensklugheit der einzelnen Geschicklichkeit, Weisheit der Klugheit vor. — Wer so handelt, verräth *verhältnissmässige Handlungsart*.

§. 116.

Regeln für die Collision der Zwecke.

1. Der universale Zweck gehet dem blos generalen, der generelle dem individuellen vor. — So gehet Vernunft der Menschheit vor, die Menschheit dem Menschen.

2. Der negative *Zweck* gehet dem positiven vor, und wird letzterer durch den erstern limitirt, und vollkommen bestimmt; z. B., Güte durch Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist negativer Zweck, schränket ein, und bestimmet die Güte.

3. Der wesentliche *Zweck*, d. i., die Vollkommenheit der Person gehet, im Falle einer Collision, dem zufälligen, d. i., der Vollkommenheit des Zustandes vor. Der letztere muss dem erstern, Glückseligkeit der Vernunftmässigkeit negativ subordinirt werden.

4. Der absolute, nothwendige *Zweck*, Moralität selbst, ist dem blos bedingt nothwendigen, wirklichen, der Glückseligkeit, dieser aber den blos problematischen Zwecken, z. B., der Erlangung einzelner Güter, die zur Glückseligkeit etwas beytragen können, als dem Reichthum, der Gelehrsamkeit, der äussern Ehre, u. s. w. vorzuziehen.

§. 117.

Regeln für die Mittel zu den Zwecken des Menschen.

Zwecke lassen sich nicht ohne Anwendung von Mitteln erreichen. In dieser Hinsicht lehret die reine Moral.

1. Wähle immer unter mehrern Mitteln dasjenige, welches dir die meisten und wichtigsten Zwecke befördert.

2. Dasjenige, welches den Verhältnissen am meisten angemessen, folglich das würdigste ist.

3. Dasjenige, welches die Zwecke am ſicherſten und am bleibendſten herbeyführet; alſo Mittel die

α. fruchtbar;

β. würdig und

γ. ſicher ſind.

ZWEYTER THEIL.

REINE ASCETIK

ODER

ANLEITUNG ZUR TUGEND.

§. 118.

Inhalt der reinen Aſcetik.

Die reine Aſcetik unterſucht

1. die ſubjektiven Bedingungen der Tugend.

2. Die ſubjektiven Hinderniſſe derſelben;

3. die allgemeinen Mittel, dieſe Hinderniſſe wegzuräumen.

§. 119.

Begriff von ſubjektiver Tugend überhaupt.

Die *ſubjektive Tugend* iſt eine perſönliche Eigenſchaft, und beſtehet in der übereinſtimmenden Wirkſamkeit aller Kräfte eines endlichen vernünftigen Weſens zu einer dem Sittengeſetze gemäſſen Handlungsweiſe; oder in dem Beyſammenſeyn derjenigen Beſtimmungen, durch welche die Aeuſſerung der Sittlichkeit dem endlichen vernünftigen Weſen möglich iſt. — Es giebt Bedingungen, ohne welche dieſe Eigenſchaft nicht kann erhalten werden, und die alſo auch ſubjektiv ſind.

§. 120.

Subjektive Bedingungen der Tugend als einer perſönlichen Eigenſchaft.

Subjektive Tugend wird nur möglich unter folgenden Bedingungen:

1. *Die Vernunft muſs bis zum deutlichen Bewuſstſeyn des Sittengeſetzes und ſeines abſoluten Zwecks entwickelt ſeyn.*

Beweis. Die ſubjektive Tugend fordert, daſs alle Kräfte des endlichen vernünftigen Weſens gemäſs dem Sittengeſetze wirkſam ſeyn. Nun iſt aber dieſe Harmonie der Kräfte mit dem Sittengeſetze nicht möglich, wenn man

man das Sittengesetz, seinen absoluten Zweck nicht kennet, wenn man keine deutlichen Begriffe von Sittlichkeit von Recht und Pflicht, von Guten und Bösen, von Tugend und Laster hat. Es ist also nothwendig, dass die Vernunft in dieser Hinsicht sich entwickele, dass das in ihr liegende Sittengesetz zum deutlichen Bewusstseyn gebracht, wenn subjektive Tugend wirklich werden soll.

2. *Der Verstand muss bis zu einer richtigen, bestimmten und ausgebreiteten Kenntniss der Verhältnisse, in welchen man moralisch handeln soll, entwickelt seyn.*

Beweis. Das Sittengesetz kennen, deutliche Begriffe von Sittlichkeit haben, ist zur Tugend noch nicht genug, es ist blos innerer Stoff, das Formale derselben; man muss auch die Kenntniss der Verhältnisse haben, in denen man moralisch handeln kann, und soll; man muss den äussern Stoff; das Materiale der Tugend haben. Diess lehrt der Verstand. Er muss also die zu diesem Ende nöthige Entwickelung erhalten haben, wenn subjektive Tugend zur Wirklichkeit kommen soll.

3. *Die Urtheilskraft muss in Hinsicht auf Tugendübung entwickelt seyn.*

Beweis. Vernunft und Verstand würden mit ihren moralischen Kenntnissen, mit der Kenntniss der Sittlichkeit und mit der Kenntniss der Verhältnisse, in denen Tugend geübt, d. h., das Sittengesetz der Pflicht wegen befolgt werden soll, wenig nützen, wenn nicht diese beyden Erkenntnisse zu einem richtigen Schlusse unter sich verbunden, und Zweck und Mittel gegen

einander bestimmt würden. Diess aber ist das Geschäft der Urtheilskraft in moralischer Hinsicht. Ihre Entwickelung ist also eine nothwendige Bedingung der subjektiven Tugend.

4. *Die moralischen Kräfte müssen auf Tugendübung angewandt werden.*

Beweis. Mann muss die Vorstellungen vom Sittengesetze, von der Pflicht zu befolgen, von Guten und Bösen, von Recht und Unrecht, von Tugend und Laster stets gegenwärtig haben, und in jeder Lage Gebrauch davon machen, oder man kann sich keiner Tugend rühmen; denn Tugend ist Zweck, und kein Zweck ohne Mittel erreichbar.

5. *Man muss Fertigkeit im Gebrauche der Tugendmittel haben.*

Beweis. Mangelt die Fertigkeit im Gebrauche der Tugendmittel, so bleibt zwar die Tugend immer objektiv da, aber nie wird sie subjektiv, nie persönliche Eigenschaft.

6. *Das sittliche Gefühl muss cultivirt seyn.*

Beweis. Um subjektive Tugend zu besitzen, müssen dem moralischen Beweggrund alle andern Triebfedern des Begehrens unterworfen werden; d. h., man muss jeden Reiz, jeden Antrieb, so reguliren, dass er sittlichen Werth erhält. Diess ist ohne cultivirtes sittliches Gefühl nicht thunlich; also ist die Cultur desselben eine Bedingung der subjektiven Tugend.

7. *Religion muss in unsern Herzen wohnen.*

Beweis. Die Sinnlichkeit ist ein Hindernifs der Tugend. Sie mufs also bekämpft werden. Diefs geschieht durch die Vernunft. Die Vernunft aber wird in diesem Geschäfte von der Religion, welche die Vorstellung von der Pflicht, die Gott durch die Vernunft sowohl, als durch die Offenbarung auferlegt, lebendig und um so wirksamer macht, unterstützt. Also ist auch die Religion eine subjektive Bedingung der Tugend.

§. 121.

Subjektive Hindernisse der Tugend.

Die subjektiven Hindernisse der Tugend sind theils *innere*, unmittelbare, theils *äussere*, mittelbare.

1. Mangel der Kenntnifs des Sittengesetzes, der Pflicht, der Kenntnifs des Guten und Bösen, überhaupt abgehende sittliche, moralische Kenntnifs.

2. Mangel der Kenntnifs der Verhältnisse, in welchen man moralisch handeln kann, und soll.

3. Mangel der sittlichen Urtheilskraft, d. h., Unvermögenheit einzelner Handlungen, unter das Sittengesetz, als allgemeine Regel, zu subsumiren.

4. Mangel im Gebrauche der Kenntnisse des Sittengesetzes, der Pflicht, u. s. w.

5. Mangel des ſittlichen Gefühls.

6. Mangel an Religion.

Zu den *äuſſern Hinderniſſen* gehören:

Aeuſſere Lagen und Verhältniſſe, worinn jene innern Mängel wenigſtens zum Theil ſich gründen; z. B., ſchlechte oder gar keine Erziehung, und Unterricht, böſes Beyſpiel, ſchlechte Geſellſchaft, Leidenſchaften.

§. 122.

Allgemeine Mittel zur Tugend.

Dieſe Hinderniſſe müſſen weggeräumt, und Tugend hervorgeführt werden; dazu dienet als Mittel alles, was

1. Die moraliſchen Erkenntniſſe berichtiget und erweitert;

2. das moraliſche Gefühl läutert;

3. die Hinderniſſe tilgt, welche der moraliſchen Erkenntniſs und dem ſittlichen Gefühle im Wege ſtehen;

4. tugendhafte Geſinnungen hervorbringt, und belebt; alſo gute Erziehung; ächter moraliſcher Unterricht, Religion nicht blos in den Verſtand, ſondern auch ins Herz gegoſſen, gutes Beyſpiel, gute Geſellſchaft, Beobachtung

der handelnden Tugend, Vergleichung des Lasters mit der Tugend.

§. 123.

Hat die subjektive Tugend Grade, und wie lassen sie sich bestimmen?

Allerdings hat die subjektive Tugend ihre Grade:

a. nach ihrer Lauterkeit,

b. nach ihrer Stärke;

c. nach ihrer Ausdehnung über eine engere und weitere Sphäre,

d. nach ihrer Dauer. Daher

1. die Tugend ist um so höher, je reiner und lauterer, d. i., je uneigennütziger sie ist.

2. Die Tugend ist um so schätzbarer, je stärker sie ist, d. i., je mehr gegen die Sinnlichkeit gekämpft werden musste.

3. Die Tugend ist um so grösser, je ausgedehnter sie ist, d. i., je mehrere Handlungen bey einem Menschen tugendhaft sind.

4. Die Tugend hat um so grössern Werth, je dauerhafter sie ist.

§. 124.

Charakteriſtik des Tugendhaften.

1. Gröſſe und Hohheit der Geſinnungen.

2. Stärke und Kraft in Beſiegung mächtiger Hinderniſſe der Tugend.

3. Selbſtſtändigkeit, Freyheit und Harmonie in Handlungen.

4. Feſtigkeit.

II.

PRAKTISCHE

ANTHROPOLOGIE;

ODER:

ANGEWANDTE MORAL.

II.

PRAKTISCHE ANTHROPOLOGIE;

ODER:

ANGEWANDTE MORAL.

Einleitung.

§. 1.

Begriff der angewandten Moral.

Angewandte Moral nennen wir das System derjenigen moralischen Wahrheiten, welche die Anwendung der allgemeinen und reinen Grundsätze auf die Natur und Lage des Menschen möglich machen.

§. 2.

Angewandte Moral ist theils reine, theils empirische Wissenschaft.

Da die angewandte Moral die Anwendung der allgemeinen und reinen Grundsätze auf die Natur und Lage des Menschen möglich macht, so enthält sie nothwendig reine moralische Wahrheiten, und ist also in so fern *eine reine Wissenschaft*, und da sie diese Wahrheiten auf einen durch die Erfahrung gegebenen Gegenstand, den Menschen, anwenden lehrt, so fasst sie nothwendig auch empirische Kenntnisse vom Menschen in sich, und ist also in so fern zugleich eine *empirische*, mithin überhaupt eine *gemischte Wissenschaft.*

§. 3.

Theile derselben.

Sie zerfällt in zwey Theile, in die *angewandte Ethik*, oder die Theorie der menschlichen Pflichten, Tugenden, Sünden und Laster, und in die *angewandte Ascetik*, oder die Theorie der Tugendmittel für den Menschen.

ERSTER THEIL.

ANGEWANDTE ETHIK.

§. 4.

Eintheilung der Pflichten.

Die Pflichten, deren der Menſch fähig iſt, und die er zu erfüllen hat, ſind dreyfach: *Selbſtpflichten*, *Pflichten gegen andere Menſchen*, *Pflichten gegen die Gottheit*.

Anmerkung. Obwohl wir die Gottheit nie als Zweck unſerer Handlungen betrachten, und derſelben förderlich oder hinderlich ſeyn können; ſo können wir dennoch die Gottheit als einen Gegenſtand unſerer Geſinnungen anſehen, die der Natur dieſes höchſten Weſens entweder gemäſs, oder entgegen ſeyn können.

ERSTER ABSCHNITT.

Von den Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

§. 5.

Begriff von Selbſtpflicht.

Selbſtpflicht iſt jede Handlung, die ich mir ſchuldig bin, ſo fern ich mich als Zweck, der ich wirklich bin, denke.

§. 6.

Beweis, daſs der Menſch Selbſtpflichten habe.

Ich bin als Menſch ein vernünftiges Weſen; alſo bin ich als Zweck an ſich ſelbſt da, als würdiger Gegenſtand meiner eigenen vernünftigen Achtung; mithin habe ich innern Werth und Würde. Hieraus folgt, daſs ich mich zweckmäſſig behandeln, mich nicht als bloſſes Mittel aufopfern, oder als Zweck vernachläſſigen ſoll. Ich habe alſo Pflichten gegen mich ſelbſt.

§. 7.

Unſtatthafter Beweis Anderer für das Daſeyn der Selbſtpflichten.

Das Daſeyn der Selbſtpflichten haben Andere aus der Selbſtliebe erweiſen wollen, und ſchloſſen alſo: Der Menſch kann nicht anders, er muſs ſich ſelbſt lieben, alſo auch alles das thun, was dieſer Liebe entſpricht. Er hat demnach Pflichten gegen ſich ſelbſt.

Allein, dieſer Beweis iſt fehlerhaft; er führt auf Ungereimtheiten; denn daſs der Menſch ſich liebt, iſt Naturgeſetz. Macht man nun dieſes Naturgeſetz zum moraliſchen Beweisgrunde, ſo folget zu viel, und zwar die Ungereimtheit daraus, daſs ich alles zu thun berechtiget ſey, was meine Neigungen verlangen; denn die Selbſtliebe iſt ja die Summe aller Neigungen. Beweiſe aber, die auf Ungereimtheiten führen, haben keine Gültigkeit; alſo kann und darf man auch

nicht das Daseyn der Selbstpflichten aus der Selbstliebe beweisen.

§. 8.

Allgemeine Formel der Selbstpflichten.

Die allgemeine Formel der Selbstpflichten ist:

„*Habe Achtung für dich als Vernunftwesen und Selbstzweck; d. i., schätze dich selbst.*“

§. 9.

Die Selbstschätzung näher betrachtet. — Einwurf und Beantwortung desselben.

Die *Selbstschätzung* bestehet in einem edlen Stolze auf Menschenwürde, vermöge welchem sich kein Mensch unter einen andern Menschen erniedriget, doch aber auch aus demselben Grunde über keinen Menschen erhebt.

Einwurf. Diess widerspricht der Demuth, Demuth aber ist eine Tugend, und keine Lehre darf einer Tugend entgegen seyn.

Antwort. Diese Lehre widerspricht nur der falschen Demuth, und diese ist keine Tugend.

Aechte Demuth (humilitas moralis) ist das Bewusstseyn der unvollkommenen Uibereinstimmung unseres moralischen Werths mit dem Sittengesetze. Sie verträgt sich also immer mit dem Werthe, oder der Würde des Menschen; ja sie setzet das Bewusstseyn derselben voraus.

Die *Selbstschätzung* muſs man wohl von gewiſſen andern Geſinnungen unterſcheiden, welche öfter ihrem Inhalte nach, Handlungen hervorbringen, die denen der Selbſtſchätzung wohl ähnlich, aber unmoraliſch ſind, nämlich von *Eigenliebe* und *Eigendünkel*.

§. 10.

Eigenliebe und Eigendünkel, ſind nicht Selbſtſchätzung; ſind unmoraliſche Geſinnungen.

Eigenliebe (philautia, ſolipſismus) iſt das unmäſſige Wohlwollen gegen ſich ſelbſt, und zeiget ſich auf zweyerley Art:

α. als *grobe Eigenliebe*, da man ſich nur allein als Zweck, Andere nur als Mittel dafür betrachtet, und behandelt.

β. Als *feinere Eigenliebe*, da man ſich als Hauptzweck, und andere Menſchen nur als Nebenzwecke betrachtet, denen man zwar nicht ſchadet, aber von denen man verlanget, daſs ſie uns nützen ſollen; denen man wohl je zuweilen etwas Gutes erweiſet, aber in der Abſicht, um von ihnen doppelt ſo viel zu erhalten.

Eigendünkel (Arrogantia) iſt unedler Stolz, unbegrenztes Wohlgefallen an ſich ſelbſt, als einem ſinnlichen Weſen.

Er iſt ebenfalls doppelt:

α. *grober Eigendünkel*, wenn man Andere gar nicht, oder nur um ſeinetwillen, d. h.,

desswegen schätzt, weil sie uns ähnliche Wesen sind.

β. *Feinerer Eigendünkel*, wenn man sich über alle Andere schätzt, und achtet, sich mehr und besser zu seyn dünkt, als alle Andere.

§. 11.

Eintheilung der Selbstschätzung.

Die Selbstschätzung ist entweder *negativ*, oder *positiv*.

Negative Selbstschätzung ist Gerechtigkeit gegen mich selbst; d. h., ich verachte mich selbst nicht, ich würdige mich nicht herab, ich handle meiner Menschenwürde nicht ausdrücklich zuwider, ich lecke nicht den Staub von den Schuhen eines Vornehmen, ich vergebe meine Menschenrechte nicht.

Positive Selbstschätzung ist Güte gegen mich selbst, d. h., ich handle meiner Würde gemäss, ich respektire die Vernunft in mir, und handle so, dass auch Andere mich als Vernunftwesen respektiren müssen.

§. 12.

Die negative Selbstschätzung oder Gerechtigkeit gegen mich selbst insbesondere betrachtet.

Die *negative Selbstschätzung* oder Gerechtigkeit gegen mich enthält drey Pflichten, welche sind:

1. *Erhaltung der persönlichen Würde;* d. i., Vermeidung alles dessen, was überhaupt die Vernunft und die Menschheit herabsetzen kann.

2. *Selbsterhaltung seiner Person;* d. i., Erhaltung der Summe von Kräften und ihrer Wirksamkeit, die zu meiner Persönlichkeit gehören; also Erhaltung des irdischen Lebens, des Bewußtseyns, des Willens, der Erkenntnißkräfte, und des freyen Gebrauches derselben.

3. *Selbstschonung*, d. i., Unterlassung alles desjenigen, was meinen persönlichen Zustand, d. i., mein Wohl im Ganzen vermindert.

Anmerkung. 1. Aus der Pflicht der Selbsterhaltung und Selbstschonung folgt die *Selbstvertheidigung*, d. i., der thätige Widerstand gegen alles, was meine persönliche Vollkommenheit einschränkt, und mein Wohl zerstört.

Anmerkung. 2. Man kann das Geboth: *Sey gerecht gegen dich selbst!* auf folgende drey Gebothe zurückführen:

α. Behaupte deine Sittlichkeit und sittliche Freyheit, nämlich das Vermögen, alles das zu thun, was dem Sittengesetze nicht widerspricht.

β. Erhalte deine Kraft, sittlich zu handeln.

γ. Erhalte deine der Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit.

§. 13.

Die positive Selbstschätzung oder Güte gegen mich selbst insbesondere betrachtet.

Auch die *positive Selbstschätzung* oder Güte gegen mich selbst, enthält drey besondere Pflichten:

1. *Erhöhung meiner persönlichen Würde*, d. i., die möglichste Aeusserung meiner Freyheit, möglichst freye Beförderung meiner Zwecke.

Je weniger selbstthätig der Mensch ist, je mehr er sich leiten läßt, je mehr Sklave er seiner Sinnlichkeit ist, je weniger er thun kann in Beförderung seiner Willenstriebe, je weniger er sagen kann, „*ich handle freythätig*,“ desto eingeschränkter ist seine persönliche Würde, desto weniger ist er Selbstzweck.

2. *Selbstvervollkommnung meiner Person*, d. i., Verstärkung meiner persönlichen Kräfte; Vermehrung der Wirksamkeit derselben; Erweiterung meiner Kenntnisse, Ausdehnung meines Wirkungskreises.

3. *Selbstbeglückung*, d. i., thätige Bemühung meinen persönlichen Zustand zu verbessern, mein Wohl zu vermehren, mir also innere und äussere Glückseligkeit zu verschaffen, Zufriedenheit mit mir selbst, Zufriedenheit mit meinem äussern Zustande zu erhalten.

Anmerkung. 1. Die Pflichten der Selbstschonung und der Selbstbeglückung können zusammen genommen *Pflichten der Selbstliebe* heissen.

Anmerkung. 2. Selbſtliebe iſt der Inbegriff der menſchlichen Neigungen. Die Neigungen ſtehen unter dem Sittengeſetze. Alſo muſs auch die Selbſtliebe demſelben untergeordnet ſeyn.

§ 14.

Verletzung der Selbſtpflicht.

Die *Selbſtpflicht* wird verletzet durch alles dasjenige, was der ſchuldigen Selbſtſchätzung widerſtreitet, und zwar:

Die *negative Selbſtſchätzung* (§. 12.) durch Ungerechtigkeit gegen mich ſelbſt;

die *poſitive Selbſtſchätzung* (§. 13.) durch Mangel an Güte;

und *beyde* durch ein fehlerhaftes Verhalten in Colliſionsfällen.

§. 15.

Wie begeht man Ungerechtigkeit gegen ſich ſelbſt?

Ungerechtigkeit gegen ſich ſelbſt begeht man durch

a. *Verläugnung der Menſchenwürde;* d. h., wenn man ſich ſelbſt wegwirft, gegen ſich ſelbſt niederträchtig iſt, ſich Mittel zur Erreichung ſeiner Abſichten erlaubt, welche die Menſchheit ſchänden, z. B., wenn *Abjektus*, um einige elende Thaler zu gewinnen, oder um ſich der Gunſt eines mächtigen Groſſen zu verſichern, ſich necken, und hu-

deln, als Spielpuppe brauchen, als Sache behandeln läſst, ſich Spott, Verachtung, und willkührlichen Druck gefallen läſst, wenn er als Werkzeug zur Befriedigung der Lüſte Anderer ſich hingiebt, zum Helfershelfer niederträchtiger Zwecke ſich brauchen läſst, u. ſ. w.

β. *Durch Selbſtzerſtörung ſeiner Perſon*, d. i. durch Schwächung oder Vernichtung, Vertilgung aller oder einiger ſeiner Kräfte, und durch unterlaſſene Selbſtvertheidigung gegen Angriffe auf ſein Leben, Geſundheit, Freyheit, Sicherheit, Vermögen, Güter, Ehre, und ſo weiters.

γ. *Durch Selbſtbetrübung*, d. i., wenn ich durch traurige Affekte mein eigenes Wohlſeyn zerſtöre, oder geſtatte, daſs Andere mir Kummer und Gram bereiten.

§. 16.

Wie verräth man Mangel an Selbſtgüte?

Mangel an Selbſtgüte zeiget man

α. *durch Niederträchtigkeit gegen ſich ſelbſt*; d. i., wenn man ſich nicht achtet, es auch nicht darauf anlegt, daſs man von Andern geachtet werde; wenn man ſich unzweckmäſſig behandelt, den Leidenſchaften ſich hingiebt, blos für die Sinnlichkeit lebt, die Vernunft nicht in ſich ſelbſt reſpektirt.

β. *Durch Vernachläſſigung der Bildung ſeiner ſelbſt*; d. i., wenn man ſeine Kräfte nicht entwi-

ckelt, ſich nicht vervollkommnet, nicht nach Geſchicklichkeiten und Kenntniſſen ſtrebet, ſeinen Ideen- und Wirkungskreis nicht erweitert.

γ. *Durch Verabſäumung ſeines eigenen Wohls;* d. i., wenn man nichts oder zu wenig thut, um ſich das Angenehme und Nützliche zu verſchaffen, auf ſchickliche Gelegenheiten nicht aufmerkſam iſt, die uns wahres Vergnügen und reellen Nutzen bringen können.

§. 17.

Wie wird die negative und poſitive Selbſtpflicht durch ein fehlerhaftes Verhalten in Colliſionsfallen verletzt?

Dieſs kann auf *dreyfache* Art geſchehen.

α. Wenn ich meine Perſon erhalte, oder vervollkommne mit Verlurſt meiner Würde; z. B., um mein Leben zu erhalten, raube ich ſolches einem Unſchuldigen.

β. Wenn ich ein Uibel von mir entferne, wenn ich mein Wohl vermehre mit Zerſtörung oder Vernachläſſigung der Bildung meiner Perſon; z. B., wenn ich aus Liebe zur Bequemlichkeit meinen Geiſt roh laſſe.

γ. Wenn ich die verſchiedenen Theile und Mittel der perſönlichen Vollkommenheit ſowohl, als des Wohls unrichtig ſchätze; z. B., wenn ich auf Koſten meiner Geſundheit nach Gelehrſamkeit ſtrebe.

§. 18.

Bestimmung einiger moralischen Begriffe, die nicht entwickelt genug, oft Quellen der Verletzung der Selbstpflicht werden.

Hieher rechnen wir vorzüglich die Begriffe: Selbstverachtung, Demuth, Bescheidenheit, Selbstverläugnung, Uneigennützigkeit, Grossmuth, und Gutmüthigkeit.

Bey vielen Menschen sind diese Begriffe gar nicht gehörig bestimmt; daher geschieht es, dass oft Selbstverachtung für Demuth, Demuth für Bescheidenheit gehalten; Selbstverläugnung mit Uneigennützigkeit, Grossmuth mit Gutmüthigkeit verwechselt wird; woraus denn nicht selten Verletzung der Selbstpflicht entstehet. Es ist daher nothwendig, diese Begriffe genau zu bestimmen, und von einander zu unterscheiden.

Selbstverachtung ist unnatürliche Nichtachtung und Wegwerfung seiner Würde, mehrentheils heuchlerisch verborgener Stolz, hervorgebracht von der Idee, dass man unübernatürlich begnadigt und erleuchtet sey, also mehr als Mensch sey. Selbstverachtung ist also nicht Demuth.

Demuth ist die Einschränkung des Urtheils über seinen porsönlichen Werth, durch die unpartheyische Vergleichung seiner nicht völligen oder unvollkommenen Uibereinstimmung mit dem Sittengesetze. — Diess ist *wahre moralische Demuth.*

Bescheidenheit ist thätige Anerkennung fremden Verdienstes, und des persönlichen Werthes anderer Menschen, die das Bewusstseyn von un-

ſerm eigenen Werthe beſchränkt. Der Beſcheidene wird ſich alſo nie über Andere erheben; denn er erkennet, daſs auch Andere ihren Werth haben, der, wenn er wirklich auch jetzt dem ſeinigen nicht das Gleichgewicht hält; denſelben vielleicht bald übertreffen kann.

Selbſtverläugnung iſt Verſagung eines Vergnügens und Duldung eines phyſiſchen Schmerzes wegen höherer vernünftiger Zwecke; z. B., um der Vernunft, um der Wahrheit, der Freyheit, des Rechtes willen. Nur unter dieſer Einſchränkung iſt *Selbſtverläugnung moraliſch*, nicht aber, wenn ſie unvernünftiger Zwecke wegen geſchieht, z. B., wenn ſich der religiöſe Schwärmer ein unſchuldiges Vergnügen verſagt, um ſich bey Gott beliebt zu machen: da iſt Selbſtverläugnung unmoraliſch, Aberglaube.

Uneigennützigkeit iſt nicht Verläugnung oder Verletzung ſeines Werthes, ſondern ein Streben nach einem überſinnlichen perſönlichen Werthe, nicht Verläugnung ſeiner Zwecke als Menſch, ſondern nur ſeiner Privatzwecke als *dieſer* Menſch, oder Beſtimmung durch innere reine vernünftige Gründe zum Handeln.

Groſsmuth iſt Erhebung über ſein eigenes ſinnliches Intereſſe um des allgemeinen und höheren Intereſſe willen, das der Edle an der Menſchheit und ihren Zwecken nimmt.

Gutmüthigkeit iſt nicht Güte, ſie iſt ſinnliche Theilnahme am fremden Wohl und Wehe, mit Verläugnung ſeiner ſelbſt. — Sie iſt an ſich von keinem ſittlichen Werthe, und kann ſogar der wahren Selbſtpflicht und Menſchenpflicht Abbruch thun, und in ſo fern unmoraliſch werden.

§. 19.

Tafel der Selbſtpflichten.

In der allgemeinen Formel *„Schätze dich ſelbſt"* liegen alſo, wie wir geſehen haben, *Pflichten der Gerechtigkeit gegen ſich ſelbſt*, und *Pflichten der Güte gegen ſich ſelbſt*, mithin ſechs beſondere Selbſtpflichten; davon die *drey erſten* Selbſtpflichten der Gerechtigkeit, und die *drey letztern* Selbſtpflichten der Güte ſind, und ſich in folgender Tafel aufſtellen laſſen:

1. Erhalte deine Würde 2. Erhalte deine Perſon 3. Schone dich ſelbſt.	*Selbſtpflichten der Gerechtigkeit.*
4. Erhöhe deine Würde 5. Vervollkommne deine Perſon 6. Beglücke dich ſelbſt.	*Selbſtpflichten der Güte.*

Wir wollen nun jede dieſer Pflichten ſpeciell behandeln.

§. 20.

Erſte Selbſtpflicht: „Erhalte deine Würde."

Um ſeine Würde zu erhalten muſs man

1. keine Ungerechtigkeit weder im Urtheilen, noch im Handeln gegen andere Menſchen begehen; denn auch ſie ſind Vernunftweſen, gleichwie ich. Begehe ich nun eine Ungerechtigkeit gegen ſie, ſo zeige ich, daſs ich keine Achtung für Vernunft habe, alſo auch keine Achtung für meine Vernunft; daſs ich mich ſelbſt

als Vernunftwesen verachte. Aus gleichem Grunde muſs ich, um meine Würde zu erhalten,

2. mich sorgfältig hüten, die Gottheit zu entehren. Gott ist das Ideal der reinen Vernunft, und des reinen Bildes der ächten Menschheit; entehre ich ihn, so entehre ich die Vernunft überhaupt, und mithin auch meine, vergesse meiner Würde.

3. Muſs ich Glauben an die Menschheit haben, d. i., Glauben, daſs es menschliche Tugend gebe; daſs Sittlichkeit unter den Menschen wohne. — Fehlet mir dieser Glaube, so kann ich auch für meine eigene Menschheit keine Achtung haben; kann mir nicht Würde zueignen.

4. Darf man nie von Menschenpflichten, Menschheitsrechten, von Pflichten gegen die Gottheit, von Tugend, Rechtschaffenheit, verächtlich, leichtsinnig, und spöttisch sprechen; denn dieſs zeigt einen Mangel an persönlicher Würde, indem es Gegenstände meiner Selbstachtung und Gründe sind, um derentwillen ich mich selbst als Mensch ehren kann.

5. Man hat keine Würde, wenn man von irgend einem Menschen, wer er immer sey, so spricht, daſs man die Achtung für die Menschheit hintansetzt, und ihn der absoluten Verachtung Preis giebt.

§. 21.

Zweyte Selbstpflicht: „Erhalte deine Person."

Man *erhält seine Person*, wenn man die Summe von Kräften und ihrer Wirksamkeit, die zur Persönlichkeit gehören, also das Leben, das Bewustseyn, den Willen, die Erkenntnisskräfte und den freyen Gebrauch derselben erhält. Hieher gehören demnach die speciellen Selbsterhaltungspflichten:

1. Erhalte dein irdisches Leben.

2. Erhalte deine Gesundheit.

3. Erwirb, erhalte, vertheidige die Nothwendigkeiten des Lebens.

4. Brauche und übe gehörig die Kräfte und Fähigkeiten deiner Seele.

5. Strebe nach äusserer Vollkommenheit.

A.

Von der Erhaltung des Lebens.

Nro. 1.

Beweise, dass wir verpflichtet sind, das Leben zu erhalten.

1. Man muss das Leben erhalten nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, selbst, wenn alle Freuden des Lebens uns verliessen; denn die

oberste Bedingung aller Vernunftäusserung hienieden ist das leibliche Leben; die Seele kann ohne Körper weder die theoretische, noch praktische Wirksamkeit der Vernunft zu Tage legen.

2. Man muss das Leben erhalten, weil jede Pflichtausübung dasselbe voraussetzt, weil es zur Sittlichkeit führet.

3. Man muss das Leben erhalten, weil es das Mittel ist, unserem Geiste die nöthige, und für ein künftiges Leben unentbehrliche Bildung zu geben.

4. Man muss das Leben erhalten, weil die Wirksamkeit des Menschen hiernieden eine Mitarbeit an der Ausführung des göttlichen Planes ist.

Hieraus ergiebt sich schon die Unzulässigkeit des *Selbstmordes*, er ist Verletzung der Selbsterhaltungspflicht. Doch über diesen Gegenstand einige Worte insbesondere.

Nro. 2.

Der Selbstmord ist eine pflichtwidrige, verdammliche Handlung.

Selbstmord (Autochiria) ist eine vorsätzliche Handlung, deren Zweck Vertilgung des irdischen Lebens ist. Die Pflichtwidrigkeit und Verdammlichkeit dieser Handlung zeigen wir durch folgende Gründe:

1. Der Selbstmörder, der seinen Körper willkührlich zerstöret, sich willkührlich das Le-

ben nimmt, braucht ſeine Willkühr um die Macht ſeiner Willkühr zu zerſtören, ſeine Willkühr widerſtreitet und vernichtet ſich ſelbſt, welches vernunftwidrig iſt.

2. Der Selbſtmörder iſt als Vernunftweſen Selbſtzweck; durch den Selbſtmord aber wirket er gegen ſeinen eigenen Zweck; der Selbſtmord iſt alſo eine zweckwidrige Handlung.

3. Der Selbſtmörder zerſtöret ein Glied des moraliſchen Reichs hiernieden, ſich ſelbſt, und dieſs widerſpricht der Idee einer allgemeinen zweckmäſſigen Geſetzgebung; denn die Maxime, nach welcher er handelt, kann nicht zu einem Geſetze in einem moraliſchen Reiche gemacht werden.

4. Der Selbſtmörder macht ſich ſelbſt zur Sache, er behandelt ſich ſelbſt, wie das Unbelebte und Vernunftloſe, er handelt alſo wider das Sittengeſetz.

5. Der Selbſtmörder vertauſchet ein Leben, das er kennt, gegen ein Leben, das er nicht kennt, und das iſt unbeſonnen.

6. Der Selbſtmörder handelt wider die von Gott in die Natur aller lebendigen und empfindenden irdiſchen Weſen, folglich auch in die Natur des Menſchen gepflanzte Begierde das Daſeyn zu erhalten. Nun aber iſt dieſe Begierde etwas Natürliches, und da der Selbſtmörder derſelben entgegen handelt, ſo kann man ſeine Handlung auch nicht anders, als unnatürlich nennen.

7. Die Begierde zu leben iſt unſerer Natur eingepflanzt, und zeiget darauf hin, daſs Gott

wolle, wir follen unfer Leben erhalten. Da nur der Selbftmörder derfelben entgegen handelt, fo handelt er auch dem Willen Gottes entgegen, welches verdammlich ift.

8. Der Menfch ift ein Mitarbeiter an der Ausführung des göttlichen Planes in der Schöpfung. Zerftöret er fich nun willkührlich, fo handelt er wider feine Pflicht, die ihn verbindet, auf dem Poften, wohin er von der Vorfehung gefetzet worden ift, fo lange zu bleiben, bis er abgerufen wird. Der Selbftmörder kann nie fagen, er habe feine Pflichten alle erfüllet; Pflichten gegen fich, andere Menfchen, und gegen Gott.

9. Der Menfch ift vom Schöpfer auf diefe Welt gefetzet worden, um die niedern Stufen der Vollkommenheit durchzugehen, damit er fich zu den höheren fähig mache. Die Einfchränkung feiner Kräfte läfst nicht zu, die höchfte Erkenntnifs Sittlichkeit und Glückfeligkeit durch einen Sprung zu erwerben. Sollen wir einft zur höchften Erkenntnifs, zur höchften Sittlichkeit, und der ihr entfprechenden Glückfeligkeit gelangen, fo müffen wir fchon diejenigen Kenntniffe eingefammelt haben, ohne welche wir fonft unfähig feyn würden, die höheren zu faffen. Es verhält fich mit einem Menfchen, wie mit einem Schüler, welcher in der oberften Klaffe die fchwerften Schriften erklären will; er ift dazu untüchtig, wofern er nicht die niedern Klaffen und Stufen bereits betreten hat. Der Menfch ift alfo verpflichtet, fein irdifches Leben zu erhalten, damit er nach gehöriger Vorbereitung in oberen Sphären fortkommen, und feine eigentliche Beftimmung erreichen könne. Wenn daher der Menfch felbft fein

Leben abkürzt, so hindert er seine höchste Sittlichkeit, und die dadurch verdiente Glückseligkeit, und ist also Feind gegen sich, ungerecht gegen sich selbst, und Störer der göttlichen Ordnung in einem moralischen Reiche.

Man könnte vielleicht diesem Grunde entgegensetzen, daſs auf diese Art alle Kinder, welche im Mutterleibe oder doch in zarter Jugend sterben, einer künftigen Glückseligkeit unfähig seyn, da sie ohne Vorbereitung abtreten. Hierauf antworten wir, daſs man solche Kinder, da sie keine Schuld an ihrem frühzeitigen Tode haben, der unendlichen Liebe des Schöpfers überlassen muſs, die durch übernatürliche Mittel wohl das bewerkstelligen kann, was auf natürlichen Wegen nicht geschehen konnte.

Nro. 3.

Gründe, die den Selbstmord zu begünstigen scheinen, und Widerlegung derselben.

1. *Der Selbstmörder zerstöret nur seinen Leib, nicht aber sein Leben; denn seine Seele lebt fort.*

Widerlegung. Dieser Grund beweiset nicht die Zulässigkeit des Selbstmordes; denn es handelt sich hier nicht um das Leben nach dem Tode, sondern um das irdische Leben; und in dieser Hinsicht ist der Leib eine wesentliche Bedingung desselben, er ist ein Theil von unserer Person; wer also seinen Leib zerstöret, nimmt sich auch das Leben.

2. *Sich vom Elende befreyen ist erlaubt; nun aber befreyt der Selbstmord vom Elende, also ist er auch erlaubt.*

Widerlegung. Wir läugnen *erstens*, daſs der Selbſtmord vom Elende befreye, weil eine unſittliche Handlung nichts anders, als Elend nach ſich ziehen kann, und erinnern *zweytens*, daſs es hiernieden nicht möglich ſey, in einen ſolchen Zuſtand zu gerathen, wo man lauter Jammer, und nicht das geringſte Vergnügen hätte, auch ſolchem Elende nicht anders, als durch den Tod entgehen könnte.

3. *Der Selbstmord ist eine Aeusserung der Geistesgrösse, ist Muth.*

Widerlegung. Nichts weniger! der Selbſtmord iſt Feigheit, die ſich nur die Larve des Muthes umbindet. Geiſtesgröſſe und Muth ertragen unvermeidliche Leiden ſtandhaft; kämpfen mit demſelben, der Selbſtmörder aber fliehet vor ihnen, wie eine Memme, der es an Kraft gebricht. Fortiter ille facit, qui miſer eſſe poteſt.

Nro. 4.

Einſchränkungen der Pflicht ſein Leben zu erhalten.

Indeſſen giebt es doch Fälle, wo die Aufopferung des Lebens *pflichtmässig* iſt; wo es Niederträchtigkeit wäre, ſein Leben erhalten zu wollen, und zwar im Allgemeinen, wenn die Handlung, wodurch ich mich ſelbſt erhalte, mit verläugneter Achtung für Vernunft verbunden wäre; wenn ich nur durch unterlaſſene Selbſter-

haltung für Vernunft und vernünftige Wesen die grösste Hochachtung beweisen könnte. In einem solchen Falle wäre die Erhaltung meines Lebens Verläugnung der Menschenwürde. Dieser Regel zu Folge, wäre es also *niederträchtig*, mein Leben zu erhalten.

α. Wenn ich einem Andern widerrechtlich das seinige zerstören, ihm die rechtmässigen und unentbehrlichen Mittel seiner Lebenserhaltung entziehen wollte; denn ich und ein Anderer haben an sich betrachtet gleiche Rechte, und dass der Andere die Mittel der Erhaltung rechtmässiger Weise schon hat, nicht sich erst verschaffen muss, diess entscheidet für ihn.

β. Niederträchtig wäre es, mein Leben zu erhalten, wenn ich dieser Erhaltung das Leben mehrerer Menschen unmittelbar oder mittelbar aufopfern wollte. — Hier entscheidet die Mehrheit. Ich würde durch Zerstörung mehrerer Vernunftwesen zur Erhaltung eines Einzigen, — meiner selbst, — Verachtung der Vernunft zu Tage legen.

γ. Niederträchtig wäre es gehandelt, wenn ich, um mich zu erhalten, die Vertheidigung Anderer, oder auch nur *Eines* Andern unterlassen wollte, zu welcher ich doch, z. B., durch Verträge vollkommen verpflichtet war, z. E., im Kriege; weil ich sonst die Achtung für die Gesellschaft bey Seite setzen, und Andere nur als Mittel für meine eigene Erhaltung gebrauchen würde.

Die Erhaltung des Lebens ist also *Pflicht zum Mittel*; aber keine *Grundpflicht*.

Nro. 5.

Fälle, wo die Erhaltung zwar nicht niederträchtig, aber doch unedel ist.

Es giebt auch Fälle, wo die Selbsterhaltung zwar nicht niederträchtig, aber doch *unedel* ist, und diese Fälle sind:

α. Wenn ich mein Leben nicht aufopfern wollte, wo ich doch durch die Aufopferung desselben, das Leben mehrerer Menschen retten könnte, zu deren Rettung oder Vertheidigung ich nicht vollkommen verpflichtet bin.

β. Wenn ich auch nur *Eines* Menschen Leben mit *grösserer Wahrscheinlichkeit* retten kann, als diejenige ist, mit der ich meinen Untergang bey der Unternehmung voraus sehe. So handelt derjenige edel, der des Schwimmens kündig, sich in die Fluthen stürzt, um einen der Gefahr des Ertrinkens ausgesetzten Menschen zu retten.

γ. Wenn ich auch meinen Untergang für eben so wahrscheinlich, als die Rettung des Andern halte, dieser *Eine* aber — nach meiner unpartheyischen Einsicht, — ein vollkommnerer, wichtigerer Mensch für die Gesellschaft ist, als ich. So handelt der gemeine Soldat edel, wenn er für einen braven Officier sein Leben aufopfert, um dadurch das Leben desselben zu retten.

Nro. 6.

Veranlaſſungen zum Selbſtmorde.

Wenn man verpflichtet iſt, ſein Leben zu erhalten, ſo iſt man auch verpflichtet, alles das zu meiden, was zur Nichterhaltung deſſelben Veranlaſſung geben, was den unmoraliſchen Gedanken des Selbſtmordes in uns erwecken und ſtärken kann.

Dergleichen Veranlaſſungen nun ſind:

1. Mangel an Religion, und Mangel an gebührender Schätzung ſeiner ſelbſt, als eines vernünftigen Weſens.

2. Uibertriebene Schätzung der zufälligen Güter der äuſſeren Ehre, des Wohllebens, und Reichthums, u. ſ. w.

3. Vorurtheile, z. B., man hält dafür, daſs uns das Leben unerträglich ſey, daſs die Leiden kein Ende nehmen werden, daſs der Körper ein Gefängniſs der Seele ſey, daſs wir durch Tödtung unſerer ſelbſt Gott gefällig werden, daſs die Erde ein Thal des Jammers ſey, u. ſ. w.

4. Begangene Ungerechtigkeiten.

5. Verſchwendung.

6. Unbeſonnenes Schuldenmachen.

7. Verbrechen, worauf beſchimpfende und ſchwere Strafen geſetzt ſind.

8. Trunkenheit.

9. Ausſchweifungen, welche Hypochondrie und Melancholie erzeugen.

10. Geiz und Neid.

11. Wohlluſt.

12. Ehrſucht und Eitelkeit.

13. Schwärmerey jeder Art.

14. Heftige und widernatürliche Affekte und Leidenſchaften.

Nro. 7.

Verletzung der Pflicht, das Leben zu erhalten, wenn man den groben Selbſtmord wegrechnet.

Man muſs eben nicht gewaltthätige Hand an ſich legen, eben nicht ein *grober Selbſtmörder* ſeyn, und man kann dennoch gegen die Pflicht, das Leben zu erhalten, ſündigen. Man iſt ein *ſubtiler Selbſtmörder*, Dieſes geſchieht durch wiſſentliche Ausübung ſolcher Handlungen, die das Leben nach und nach zerſtören, theils in der Abſicht um es zu zerſtören, theils ohne dieſe Abſicht, und hieher gehören:

1. Wiſſentliche Vernachläſſigung des Gebrauches der Mittel, die zur Erhaltung des Lebens dienen, als der Nahrungsmittel, der Arzneymittel, der pflichtmäſſigen Selbſtvertheidigung gegen Angriffe auf das Leben.

2. Unordentliche Lebensweiſe: z. B., unmäſſige Arbeiten, ausſchweifende Geſchlechtsluſt, Trinkluſt, u. ſ. w.

3. Alle die Handlungen, die im vorgehenden §. von Nro. 4 bis 15 verzeichnet ſind,

Eine schöne Stelle finde ich hierüber in Dr. *Müllers Abhandlung von der tugendhaften Erhaltung des Lebens*; es heisst daselbst:

„Ich beleidige die Liebe nicht, wenn ich euch alle in die schwarze Zahl der subtilen und mittelbaren Selbstmörder setze, die ihr durch eure Unmäfsigkeit die Säfte eures Körpers gleichsam vergiftet, und indem ihr den schändlichsten Lüsten gleichsam nachhanget, die Grausamkeit gegen euch selbst so hoch treibt, dafs ihr Leib und Seele zugleich verderbet. Ihr werdet eure eigenen Mörder, indem ihr durch heftige Leidenschaften die Grundfeste eurer Gesundheit erschüttert, und dadurch das Gebäude und die Werkstätte eurer Seele allmählig zerstöret. Aber auch ihr handelt grausam gegen euch selbst, die ihr aus Geiz verleitet, das Maafs eurer Kräfte zu frühzeitig erschöpfet, ohne selbst dieses gerechte Mitleiden gegen euch selbst zu haben, das ihr doch gemeiniglich noch um eures Vortheils willen gegen eure Lastthiere beweiset.“ — — „Endlich übertreten auch diejenigen, die erste Pflicht, die sie sich selbst schuldig sind, welche entweder von dem bürgerlichen Schimmer einer falschen Ehre geblendet, oder durch übertriebene Ehre, Neugierigkeiten, ohne alle Verbindlichkeit und tugendhafte Absichten sich in solche Umstände stürzen, worinn die Gefahr, entweder ihre Gesundheit, oder wohl gar ihr Leben zu verlieren, fast unvermeidlich ist. Ich rede hier von diesen *Asabels*, welche gleichsam aus Ruhmsucht, der Gefahr, aller Warnung ungeachtet, Trotz biethen. Ich rede von diesen Waghälsen, die, indem sie ihr Leben zu herzhaften Thaten für das Vaterland sparen sollten, ihr Blut für den geringen Preis einiger nichtsbedeutenden Lobeserhebungen verspritzen.“

Nro. 8.

Besondere Fragen, ob nicht in gewissen Fällen der Selbstmord erlaubt sey; und Beantwortung derselben.

Erste Frage: Ist der Selbstmord nicht in dem Falle erlaubt; wenn ein Mensch sieht, daſs er künftighin Gottes Ehre nur schänden würde?

Antwort. Grotius (de jure belli & pacis, lib. 2., cap. 19. §. 5.) meldet von den Hebräern, daſs einige unter ihnen das Verboth sich selbst zu tödten, in diesem Falle eingeschränkt hätten, welches aber keineswegs eine hinlängliche Ursache ist; denn es kann kein Mensch gewiſs wissen, daſs er sich nie werde bessern können, indem Besserung immer möglich bleibt, so lange der Mensch lebt, bleibt es immer seiner Freyheit überlassen, von Immoralität zur Moralität zurückzugehen.

Zweyte Frage. Können Soldaten, wenn sie ihren Untergang vor sich sehen, sich selbst tödten, damit sie nicht in Feindes Hände gerathen, und dessen Macht verstärken?

Antwort. Einige wollen diesen Fall ausnehmen, und den Selbstmord für erlaubt halten; denn es geschähe dieses, sagen sie, aus Liebe zum Vaterlande, dessen Wohlfahrt fordere, dem Feinde auf alle Weise Abbruch zu thun. Wir aber erinnern, daſs diese Art von Selbstmord nie erlaubt seyn könne, weil der Soldat oder mehrere nie mit Gewiſskeit voraussehen können, daſs sie dem Feinde in die Hände kommen werden, indem sie einmal sich selbst vertheidigen können, und sollen, und dann auch, weil sie unerwartete Hülfe, oder

sonst ein günstiger Umstand noch immer retten kann. Des Soldaten Pflicht ist zu streiten, und diese Pflicht würde er durch einen solchen Selbstmord verletzen. Wird ihm bey aller seiner Gegenwehr der weitere Streit unmöglich gemacht, so ist es nicht seine Schuld, wenn er in Feindes Hände geräth; er hat seine Pflicht gethan.

Dritte Frage. Wenn ein Fürst einem seiner Unterthanen den Befehl ertheilte, sich selbst das Leben zu nehmen; könnte der Unterthan ihm darinn wohl gehorchen?

Antwort. Ist der Unterthan ein Verbrecher, der das Leben verwirkt hat, so sollte man ihm zwar nicht zumuthen, Etwas zu thun, dagegen die Natur einen Abscheu hat; geschähe es aber doch, so könnte der Unterthan allerdings gehorchen, ohne einen Selbstmord zu begehen; denn er verhält sich dabey als Werkzeug, und thut weiter nichts, als was sonst ein Scharfrichter thut. Wäre der Unterthan jedoch kein solcher Verbrecher, der das Leben verwirkt hätte; wäre er unschuldig, so erlaubt ihm die Moral nicht, zu gehorchen; er begehet keinen Ungehorsam, weil der Fürst das Recht über das Leben eines Unschuldigen nicht hat, und wenn er auch seinen Tod mit moralischer Gewisheit voraussähe, so kann er doch nicht gewiss wissen, ob nicht die Vorsehung Mittel schaffen werde, die ihn aus dieser Lebensgefahr reissen.

Vierte Frage. Wenn ein Missethäter von der Obrigkeit zu einem schmählichen Tode verdammet worden, er hätte aber im Gefängnisse Gelegenheit sich selbst auf eine gelindere Art das Leben zu nehmen; kann er es wohl unbeschadet seines Gewissens thun?

Antwort. Schlechterdings nicht; denn da ihm das Leben abgesprochen ist, so würde er durch seine Selbsttödtung das Recht der Obrigkeit beleidigen, und den Endzweck der Strafe, Exempel zu statuiren, verhindern. — Ferner setzte er zu seinen schon begangenen Verbrechen, noch ein neues, nämlich den Selbstmord hinzu, und vermehrte also die Summe seiner unmoralischen Handlungen.

Nro. 9.

Einige Blicke auf den heut zu Tage häufigen Selbstmord.

Die Liebe zum Leben ist zwar allgemein, sie wohnt in jeder Menschenbrust; aber dennoch ist sie so stark nicht, dass sie nicht durch die oben angeführten Ursachen geschwächt, ja gänzlich vertilgt werden könnte. Der Mensch kann in einen Zustand verfallen, wo nicht allein die ganze Natur allen Reiz für ihn verliert, sondern wo auch er selbst in der Blüthe der Jahre unter den glücklichsten Umständen, blos aus Eckel und Uiberdruss des Lebens, sich zu einer unerträglichen Last wird, und nichts sehnlicher wünscht, als ein Daseyn zu enden, das ihn aneckelt, in einen Zustand, wo alle Schätzung seiner selbst verschwindet, und eine schauerliche Leere in seiner Seele und seinem Herzen sich ihm zeigt, die nichts auszufüllen vermag, in einen Zustand, wo die edelsten Gefühle und erhabensten Grundsätze von ihn fliehen, er nichts, gar nichts mehr findet, was ihn interessirt, und an sich zieht, wo ihn blos der einzige schreckliche Gedanke verfolgt, dass er ein abgelöstes Glied der grossen Schöpfungskette sey, das sich an nichts mehr anschliessen kann.

In diesem unseligen Zustande nun, bildet sich der widernatürliche *Trieb zum Selbstmorde*, ein Trieb, der oft in kurzer Zeit so mächtig wird, eine solche Stärke erhält, dass der Unglückliche die Stimme der Vernunft nicht höret, und hintritt, sich in die Arme eines selbst gewählten Todes zu werfen, und in das Dunkel des Grabes sein freudenloses Leben zu hüllen. Ich nenne diesen Zustand eine Krankheit der Seele, und erstaune über die Menge solcher Seelenkranken in unserem erleuchteten Zeitalter. Wir sehen Jünglinge, voll Aussichten in eine glückliche Zukunft mit dem Wunsche herumgehen, ihr Leben zu enden, sehen sie Selbstmörder werden. Wir haben Beyspiele von gestandenen Männern, die selbst bey gemässigten Leidenschaften den Trieb unterhalten, als Selbstmörder von dem Schauplatze der Welt abzutreten. — Wer sich die Mühe geben will, die Selbstmorde alle zu erfahren, die in einem Zeitraume von 2 Jahren blos in dem Lande, worinn er lebt, sich ereigneten, wird über die Anzahl dieser unglücklichen Opfer erstaunen. In 75 Jahren starben in *London* am Selbstmorde gerade noch einmal so viel Menschen, als am Seitenstechen.

Gewiss keine Lobrede auf unser so sehr verfeinertes Zeitalter! Vielleicht dass selbst diese Verfeinerung mit Schuld an dieser Krankheit ist? Man kann nicht ganz abgeneigt seyn, es zu vermuthen. Wir rafiniren zu sehr an den Stoffen, die uns anvertrauet sind; wir exaltiren, subtilisiren, purifiziren alles, bis uns endlich nichts mehr übrig bleibt. So gieng es beynahe der Sittenlehre, der Religion. Wir wollen die schaffende, bildende Natur übertreffen. Die Wege, die sie leise und bedächtlich geht, scheinen uns zu lang zu seyn, wir machen uns kürzere, und verfehlen den Endzweck. Wir wollen mit Riesenschritten

fortſchreiten, und übereilen uns. Erſchöpft und entkräftet ſtehen wir dann, voll Uiberdruſs und Eckel, da, überſättigt und abgeſtumpft für ferneren Lebensgenuſs. — — Man beobachte unſere Jugend. Schon in ihrem zarteſten Alter wirkt man deſtruirend auf ihre Nerven; durch Mode in der Nahrung, durch Mode in der Behandlung, durch Mode in den Sitten, durch Mode im Unterrichte; denn was iſt jetzt nicht alles zur Mode geworden! Das Mädchen, der Jüngling, lernen frühzeitig Bedürfniſſe kennen und befriedigen, die ihre Lebenskraft verringern und aufzehren. Ihre heftigen Begierden und Leidenſchaften, ihre durch den Miſsbrauch einer romanhaften empfindſamen Lektüre geſchwächten Seelen, ihre exaltirte Einbildungskraft und Empfindeley, ihre exenntriſchenBegriffe, — was läſst alles dieſs in ſpäteren Zeiten anders erwarten, als Stumpfheit der Organe und Uiberdruſs des Lebens? Man hat in einer kurzen Zeit zuviel gelebt, vor der Zeit das genoſſen, was nur für eine ſpäte Zukunft aufbehalten iſt; man hat den Proceſs des Lebens beſchleuniget; die Kräfte ſind dahin. Man ſtehet da, wie ein Baum im Herbſte, von dem ein Blatt nach dem andern abfällt. Man freuet ſich nicht mehr ſeines Daſeyns. — —

Und unſere Männer? Mit welchen, mit wie vielen Lebensfeinden haben dieſe nicht bey der heutigen *Hypercultur* zu kämpfen? Kummer und Sorgen beugen ſie nieder; der Luxus ihrer Gattinnen, Töchter und Söhne, die mit dem Strome fortſchwimmen, raubt ihnen Muth, Kraft, und Frohſinn. Die zu raffinirten Geſellſchaften, in deren herrſchenden Ton ſie ſich nun einmal fügen müſſen, ſtürmen unbarmherzig auf ihre Körper, auf ihr Gemüth los. Tauſende von er-

träumten Bedürfnissen wollen befriediget werden, und es mangelt an Kräften. Da fängt an das Leben dem Manne zu misfallen, da wird es ihm zur Beschwerde, und der Wunsch lieber nicht seyn, ist sein Lieblingsgedanke, der — auch nur zu oft ausgeführet wird.

B.

Von der Erhaltung der Gesundheit.

Nro. 1.

Beweis, dass wir verpflichtet sind, unsere Gesundheit zu erhalten.

Der Körper dienet der vernünftigen Seele als Organ, durch welches sie sich als Vernunftwesen wirksam erzeigen kann. Also als Organ der Vernunftwirksamkeit und Sittlichkeit hienieden. Nun sind wir zu beyden verpflichtet, mithin auch verpflichtet, den Körper als das Organ davon gesund, d. i., in einem solchen Zustande zu erhalten, dass er die Wirksamkeit der Vernunft und die Sittlichkeit nicht nur nicht hindere, sondern auch unterstütze und befördere.

Nro. 2.

Specielle Darstellung der Pflicht seine Gesundheit zu erhalten.

Man erhält den Körper gesund, wenn man dahin seine Sorgen richtet:

1. Den Leib und alle ſeine Glieder ganz, und

2. Die innere Güte und Brauchbarkeit der Werkzeuge der willkührlichen Bewegung der äuſſeren und des inneren Sinnes zu erhalten.

Nro. 3.

Grenzen der Pflicht für die Geſundheit.

Da die Sorge für die Geſundheit dahin gehen ſoll, den Körper als ein tüchtiges Organ für Vernunftwirkſamkeit zu erhalten, ſo muſs:

1. Der Geſundheit des menſchlichen Lebens, die Geſundheit des blos thieriſchen, organiſchen, und mechaniſchen Lebens untergeordnet werden; d. h., man darf die Sorge für die Geſundheit des Leibes nicht ſo weit treiben, daſs man darüber die vernünftige Thätigkeit vermindere oder einbüſſe.

2. Für das *Leben* darf man einen Theil des Körpers zerſtören laſſen, aber nicht um eines andern Zweckes willen.

3. Der Geiſt muſs die Oberherrſchaft über den Körper behalten, damit dieſer den Geiſt nicht zu Handlungen nöthigen könne, die ſeinen geiſtigen Geſetzen zuwider ſind. Exerceat ſpiritus autocratiam ſupra corpus.

Die Erhaltung der Geſundheit iſt alſo nur in ſo fern pflichtmäſſig, und tugendhaft, als ſie eine Bedingung der Erhaltung und der Tauglichkeit zur Erreichung moraliſcher Zwecke iſt.

Nro. 4.

Beſtimmtere Pflichten, welche die Pflicht für die Geſundheit zu ſorgen enthält. Dieſe ſind:

1. Reinlichkeit

2. Vorſicht in Anſehung der Gefahren, denen die Geſundheit ausgeſetzt iſt.

3. Mäſſigkeit und Enthaltſamkeit. Man kann dieſe drey Pflichten mit einem Worte *Diät* nennen, nämlich, eine nach Regeln eingerichtete Weiſe der Geſundheit gemäſs zu leben.

Reinlichkeit beziehet ſich auf den Leib, auf Kleidung, Wohnung, Speiſen, und Getränke.

Reinlichkeit iſt halbe Geſundheit: denn ſie entfernet alles, was unſere Natur, als unnütz oder verdorben von ſich abgeſondert hat, ſo wie alles der Art, was von auſſen unſerer Oberfläche mitgetheilet werden könnte.

Unter der *Vorſicht in Anſehung der Geſundheitsgefahren* verſtehen wir die Aufmerkſamkeit, auf alles, was der Geſundheit, dem Leben nachtheilig werden kann; die jedoch ſo beſchaffen ſeyn muſs, daſs ſie zwiſchen Aengſtlichkeit und Sorgloſigkeit in der Mitte ſtehe.

Unter *Mäſſigkeit* und *Enthaltſamkeit* verſtehen wir die Befriedigung oder Unterdrückung der körperlichen Naturtriebe, in ſo fern ſie ihrer Naturbeſtimmung und Unterordnung gemäſs iſt.

C.

Von den Nothwendigkeiten des Lebens.

Nothwendigkeiten des Lebens ſind alle diejenigen äuſſerlichen Dinge, die zunächſt zur Erhaltung unſeres Lebens und unſerer Geſundheit, mithin mittelbarer Weiſe auch zur Erhaltung der freyen Wirkſamkeit der Vernunft jedesmal unentbehrlich ſind; z. B.

Eſſen, Trinken, Kleider, Wohnung, freye Luft, Bedeckung, Verbindung mit andern Menſchen, guter Name, Ergötzlichkeiten, und zwar dieſe nicht um des unmittelbaren Genuſſes willen, ſondern um dadurch den Körper zu ſtärken, und die Seelenfähigkeiten und Kräfte wirkſamer zu machen, deren Gebrauch beſondere Regeln fordert.

D.

Vorſchriften der Moral für den Gebrauch der Seelenfähigkeiten und Kräfte.

Da der Gebrauch der Seelenfähigkeiten ſo beſchaffen ſeyn kann, daſs die Wirkſamkeit der Vernunft dadurch eingeſchränkt wird, ſo gebiethet die höhere Pflicht:

Brauche und übe keine Kraft und Fähigkeit der Seele auf eine ſolche Art und in ſolchen Verhältniſſen, daſs dadurch die Vollkommenheit der geiſtigen Kräfte überhaupt und vornehmlich die Wirkſamkeit der Vernunft im Ganzen eingeſchränkt werde.

Diese Hauptvorschrift fasset folgende besondere Regeln in sich:

Nro. 1.

Für den Gebrauch des obern und untern Erkenntnißvermögens.

1. Beschäftige die Sinne nicht mit solchen Gegenständen, auf solche Art, und in dem Grade, daſs die höhern Kräften darunter leiden.

2. Cultivire das Gedächtniſs, die Einbildungskraft und die Phantasie nicht zum Nachtheile der höhern Kräfte, des Verstandes und der Vernunft, deren Werkzeug sie seyn sollen.

3. Beschäftige und übe den *Verstand*, als das Vermögen der Beobachtung und Erfahrung, nicht zum *Nachtheile der Vernunft*: sey nicht ganz Empiriker, sondern auch Selbstdenker.

4. Uebe dich in der Kunst, dein Urtheil aufzuschieben.

5. Sammle nicht blos theoretische, sondern auch praktische Kenntnisse.

6. Nähre keinen leidenschaftlichen Hang zum Spekuliren.

Nro. 2.

Für das Gefühlvermögen.

1. Sey empfindsam, aber nicht Empfindler.

2. Habe Gefühl für das Aesthetisch-Schöne, aber vergesse dabey der reinen Vernunftfähigkeit nicht.

Nro. 3.

Für das untere und obere Begehrungsvermögen.

1. Lasse keine Neigung zur Leidenschaft, kein Gefühl und keine Begierde zum Affekt werden; weil Leidenschaften und Affekte Feinde der vernünftigen Wirksamkeit, also auch Feinde der Sittlichkeit und der Menschenwürde sind.

2. Verhüte, dass die Selbstliebe nicht zur Eigenliebe werde.

3. Hindere das Entstehen, oder die Richtung, oder die Stärke solcher Neigungen, denen deine Vernunft vielleicht nicht gewachsen seyn würde.

4. Berechne alles auf Sittlichkeit, deine Geschicklichkeit, und Klugheit.

Nro. 4.

Für alle Kräfte überhaupt.

1. Schwäche deine Kraft nicht durch anhaltende, starke Anstrengung überhaupt. — Daraus folget die *Pflicht der Ruhe*; d. i., der nachlassenden leichtern Thätigkeit.

2. Schwäche deine Kraft nicht durch anhaltende, starke Anstrengung von einer und derselben Art. — Daher *die Pflicht zur Abwechselung*, zu *Ergötzlichkeiten.*

Nro. 5.

Wann Ergötzlichkeiten verwerflich werden.

Alle Ergötzlichkeiten werden verwerflich, alsbald sie folgende Begleiter haben:

1. Verschwendung;

2. zu grosse Zerstreuung;

3. Vermehrung der Sinnlichkeit;

4. Leidenschaftliche Gewöhnung;

5. Zeitverlurst für Arbeit.

6. Entwähnung von zweckmässiger, anhaltender Thätigkeit.

7. Schwächung des Körpers;

Denn alles diess ist der freyen Wirksamkeit der Vernunft, der Wirksamkeit des guten Willens, der Sittlichkeit entgegen.

E.

Von der Erhaltung der äussern Vollkommenheit.

Aeussere Gegenstände dienen theils als *Objekte*, theils als *Werkzeuge* zur Wirksamkeit der Vernunft.

In so fern, und so lange sie dieser Bedingung und Absicht entsprechen, und ihre Erhaltung mit der persönlichen Würde des Menschen bestehet, gehöret ihre Uiberkommung zur Selbstpflicht.

Die vornehmsten Gegenstände dieser Art **sind:**

1. *Aeussere Freyheit*; d. i., die Macht, und der äusserlich ungehinderte Gebrauch des Rechts, nach eigener vernünftiger Einsicht und Uiberlegung zu handeln.
2. *Vermögen*.
3. *Ehre*; d. i., Achtung und Zutrauen Anderer zu meiner Kraft und zu meinem guten Willen.
4. *Verbindungen* durch Verträge, z. B., Ehe, Freundschaften.

Nro. 1.

Vorschriften der Moral beym Streben nach äusserer Freyheit.

1. Lasse dich nicht um sinnlicher Absichten willen, oder aus Feigheit zum Sklaven Anderer machen.

2. Handle nicht blos getrieben von sinnlichen Triebfedern, von der Vorstellung des sinnlich Angenehmen und Unangenehmen, Nützlichen oder schädlichen, sondern nach deutlich erkannten Vorstellungen von der Uibereinstimmung der Maxime deiner Handlungen mit dem Vernunftgebothe.

3. Mache überall einen freyen, moralisch richtigen Gebrauch von deinem Erkenntnissvermögen, Verstande und Vernunft, sehe mit eigenen Augen, denke selbst, und handle als ein Wesen, das sich selbst bestimmt nach Gründen der Sittlichkeit.

Nro. 2.

Vorschriften der Moral beym Streben nach Vermögen und Erhaltung desselben.

1. Suche Vermögen zu erwerben in der Absicht, um Mittel zu erhalten, deine innere Vollkommenheit zu befördern, deine Gesundheit zu erhalten, wohlthätig seyn zu können, dir zulässige Vergnügungen zu verschaffen.

2. Betrachte daher Vermögen und Güter niemals als Zwecke an ſich, ſondern als Mittel zu moraliſchen Zwecken.

3. Sey mäſſig in der Begierde nach Vermögen und Gütern.

4. Bediene dich nur ſolcher Mittel, Vermögen zu erwerben, welche den Sittengeſetzen gemäſs ſind, alſo nicht blos ſolcher Mittel, welche äuſſerlich recht und den Geſetzen der Klugheit gemäſs ſind; es müſſen moraliſch erlaubte Mittel ſeyn; z. B., Arbeit, Induſtrie, gemeinnützige Thätigkeit, alſo nicht Spiel, nicht der Menſchenwürde widerſtreitende Erwerbungsarten; z. B., Seiltänzer, Luftſpringer, Gauckler, u. ſ. w.

5. Verſchwende das erworbene Vermögen nicht, vergleiche Einnahme und Ausgabe. Vertraue die Verwaltung deines Vermögens keinen Unwiſſenden und Laſterhaften. Scheue nothwendige Ausgaben nicht.

6. Beſorge zwar, du könnteſt um dein Vermögen durch Unglücksfälle kommen; aber laſſe die Furcht, es zu verlieren, nicht über alles gehen, und mäſſige dich, wenn dir das Schickſal einen ſchlimmen Streich ſpielt.

Nro. 3.

Vorſchriften der Moral in Betreff der Ehre, und der Mittel, Ehre zu erlangen, und die angegriffene zu vertheidigen. — Uiber die Unzuläſſigkeit der Duelle.

1. Strebe nach wahrer Ehre, d. i., nach einer ſolchen Achtung bey Andern, die ſich auf Geſinnungen und Handlungen von dir gründet, die da zeigen, daſs du als Menſch ſittlich gut, und als Glied der Geſellſchaft nützlich biſt.

2. Suche nie Ehre als Endzweck, ſondern immer als Mittel, Gutes um dich her zu verbreiten, wohlthätig auf die Menſchen zu wirken.

3. Vergeſſe nicht beym Streben nach Ehre der *Beſcheidenheit*, und der philoſophiſchen *Demuth*; damit du nicht in Stolz und Aufgeblaſenheit verfalleſt.

4. Suche nicht Ehre in Dingen und durch Dinge, die dir nicht als Verdienſt angerechnet werden können; alſo nicht in hoher Geburt, Glücksgütern, äuſſerm Glanze; nicht in Dingen, die für ſich noch keine Achtung erzeugen, wiewohl ſie oft Bewunderung hervorbringen, z. B., Stand, Aufwand, Wiſſenſchaften; ſondern immer in perſönlichen Eigenſchaften, welche du dir durch Vernunftwirkſamkeit erworben haſt.

5. Nie ſey äuſſere Ehre die Haupttriebfeder deiner Handlungen; wenn ſie rein mora-

lisch seyn sollen; betrachte die Ehre immer als untergeordnete Triebfeder, der das sittliche Gefühl übergeordnet ist.

6. Nie strebe nach Ehre mit Leidenschaft; sie artet in Ehrgeiz und Ehrsucht aus, und Ehrgeiz und Ehrsucht sind Laster; sie machen den Menschen der grössten Niederträchtigkeiten fähig.

7. Man gelanget zur Ehre, und versichert sich derselben, wenn man genau seine Pflichten erfüllet, wenn man *Wahrheit des Charakters* besitzt, d. h., wenn man wirklich das ist und bleibt, wofür man gehalten zu werden wünschet. — Menschen, die nicht wahr sind, die immer in der Verstellung, im Zwang und in der Lüge leben, sind der Gefahr ausgesetzt, von Kennern erkannt zu werden, und passiren dann als Heuchler, die jeder Vernünftige verachtet. — „Schlimm genug ist's schon, schreibt *Hufeland* in der *Makrobiotik*, ein Kleid tragen zu müssen, das nicht für uns gemacht ist, was an allen Orten presst und drückt, und uns jede Bewegung erschwert; aber was ist diess gegen das Tragen eines fremden Charakters, gegen einen solchen moralischen Zwang, wo Worte, Betragen, Aeusserungen und Handlungen im beständigen Widerspruch mit unserm innern Gefühle und Willen stehen!"

8. Bey Angriffen und Kränkungen unsrer Ehre seyen Zorn und Rache fern von uns; man überlege vielmehr, ob man nicht selbst Anlass dazu gegeben habe, ob uns der Andere wirklich habe beleidigen wollen. Sind die Kränkungen unbedeutend, so ist es weise

gehandelt, ſie zu ignoriren; dieſs kränket den Feind unſrer Ehre mehr, als ausgeſuchte Rache. Muſs man ſich jedoch vertheidigen, ſo thue man es mit Würde und Nachdruck, indem man ſich erlaubter Mittel dazu bedient. *Duelle* kann keine Moral billigen; ſie verwirft ſie.

Duell iſt ein Waffenkampf unter zwey Perſonen, der wegen vermeinter verletzter Ehre unternommen wird, wobey die eine Perſon der *Ausforderer*, die andere der *Ausgeforderte* heiſst.

Dieſe Handlung iſt in mehr als einer Rückſicht verwerflich, wie aus folgenden Gründen erhellet:

1. Die Aufhebung einer oft blos vermeinten Verletzung der Ehre wird einem barbariſchen Mittel überlaſſen, welches kein Beweis der Unſchuld ſeyn kann; denn der Sieg iſt auf beyden Seiten ungewiſs, und hängt zu ſehr von äuſſern Umſtänden ab; es kann auch der Schuldige fallen, ſo gut, wie der Unſchuldige.

2. Das Leben iſt ein viel zu groſſes Gut, Werkzeug der Vernunft, Geſchenk Gottes, daſs es der Ehre wegen, die ein anderer beleidigt, auſs Spiel geſetzt werden ſollte; welches letztere um ſo weniger nothwendig iſt, da es andere ungleich ſchicklichere Mittel giebt, die gekränkte Ehre zu repariren, und ſich Genugthuung zu verſchaffen, wenn ja wirklich die Ehre verletzt worden iſt, die man nur zu oft in der Einbildung für verletzt hält.

3. Das Duell ist immer ein Eingriff in die Rechte der Obrigkeit, indem sich die Duellanten selbst Recht schaffen wollen. Wenn dieses alle thun wollten, so wäre die Obrigkeit nichts nütze, und es würden in der bürgerlichen Gesellschaft bald die gröfsten Unordnungen entstehen.

4. Ist das Duell nichts weniger als Tapferkeit, sondern Tollkühnheit zu nennen, indem man dabey das unvernünftigste und gefährlichste Mittel zur Beschützung seiner Ehre brauchet; denn das Leben, die Bedingung der vernünftigen Wirksamkeit der Vernunft, wird Preis gegeben, da doch zwischen dem Leben, und der Ehre gar kein Vergleich Statt hat. Es ist falsch, wenn man sagt: Vita & Fama pari passu ambulant; denn wenn wir gleich auf die wahre, äussere Ehre sehen; ungeachtet sich die Meisten ohne Grund bald aus Etwas eine Ehre machen, oder Etwas für Schande auslegen; so bestehet selbige doch immer in einer Opinion bey Andern. Hieraus ergiebt sich, dafs wir den wahren Grund der Ehre bey uns selbst haben müssen, welche uns Niemand nehmen kann, und dafs die Opinion Anderer von uns wahrhaftig nicht so hoch anzusetzen sey, als das Leben. Ist das Leben einmal dahin, so kann es nie wieder ersetzt werden, welche Ersetzung aber bey der Ehre immer möglich ist.

Aber auch gesetzt, dafs Ehre und Leben im gleichen Schritte giengen; so bleibt doch diese Art Vertheidigung unvernünftig, weil sie in der That kein Mittel ist, die Ehre zu beschützen; denn schätzet man Ehre

und Leben gleich, und denkt man, wenn die Ehre angegriffen wird, so müsse man alles, ja das Leben selbst wagen, so muſs man auch so denken: werde ich an meinem Leben angegriffen, so muſs ich nichts ansehen, wenn es auch die gröſsten Beschimpfungen wären, um mich nur beym Leben zu erhalten, und dieſs kann man doch wohl nicht gelten laſſen.

5. Das Duell kann nicht ohne Affect vollzogen werden, und Affecte sind keine moraliſch erlaubten Mittel seine Ehre zu schützen, ja man zeiget vielmehr dadurch, daſs man sich innerlich nicht achte, und also keine innere Ehre, als den Grund der äuſſeren habe.

Duelle sind demnach 1. Verletzung der Pflicht der Selbsterhaltung, 2. Verletzung der Pflicht gegen andere, 3. Entehrung der Vernunft und der Gottheit, und 4. äuſſerst unzweckmäſſig.

Nro. 4.

Vorschriften der Moral bey Verbindungen mit anderen Menschen. Uiber geheime Gesellschaften.

Die Moral billigt alle Verbindungen mit andern Menschen, die offenbar Zwecke der Moralität befördern, es sey mittel- oder unmittelbar, die zur Entwickelung menschlicher Vollkommenheiten beytragen, und das Tageslicht nicht scheuen, nicht das Dunkel suchen; also misbilliget sie den *Eintritt in jede geheime Gesellschaft; in jede geheime Verbindung*, weil dergleichen Verbrüderun-

gen zugleich *unnütz*, *gefährlich* und *thöricht* sind, wie solches Freyherr von *Knigge* hinlänglich erwiesen hat. Sie sind *unnütz*, weil man in unserem Zeitalter keine Art von wichtigem Unterrichte in Geheimnisse einzuhüllen braucht; denn die christliche Religion ist so klar und befriedigend, dass sie nicht wie die Volksreligionen der alten Heiden, einer geheimen Auslegung, einer doppelten Lehrart bedarf, und in den Wissenschaften werden die neuesten Entdeckungen zum Wohl der Welt öffentlich bekannt gemacht, müssen und sollen öffentlich bekannt gemacht werden, damit sie jeder Sachverständige prüfen, und bewahrheiten könne. Dort aber, wo noch Finsterniss und Aberglaube herrschen, muss man den kommenden Tag erwarten. Man darf da nichts übereilen, man verdirbt oft mehr, als man gut macht, wenn man die Zwischenstufe überspringen will. Es hat gar keinen Nutzen, dass einige Menschen die Periode der Aufklärung zu beschleunigen trachten, auch können sie das nicht, und wenn sie es können, so ist es Pflicht, es öffentlich zu thun, um desto mehr Pflicht, damit andere vernünftige Männer in demselben Lande und in andern Gegenden über den Beruf der Aufklärer, über den Werth der intellektuellen Waare, welche sie feil biethen, mögen urtheilen können, ob das, was sie lehren, auch wirklich Aufklärung sey, oder ob sie nicht vielleicht schlechtere Münze ausprägen, als die ist, welche sie verrufen. — *Unnütz* sind solche Verbindungen ferner von Seiten ihrer Wirksamkeit, weil sie sich mehrentheils mit elenden Kleinigkeiten und abgeschmackten Ceremonien beschäftigen, eine Bildersprache reden, die alle mögliche Auslegung leidet, nach schlecht durchgedachten Planen handeln, unvorsichtig in der Wahl ihrer Mitglieder sind, folglich bald ausar-

ten. Wer Luft hat etwas Groſſes und Nützliches zu thun, der findet dazu im bürgerlichen und häuslichen Leben ſehr viel Gelegenheit, die faſt kein einziger ſo anwendet, wie er könnte. *Wohlthätigkeit* bedarf keiner myſteriöſen Hülle. *Freundſchaft* muſs auf freyer Wahl beruhen, und *Geſelligkeit* braucht nicht durch geheime Wege befördert zu werden.

Geheime Verbindungen ſind auch *ſchädlich* für die Welt. Schädlich, weil alles, was im Verborgenen geſchieht, mit Recht in Verdacht gezogen werden kann; weil die Vorſteher der bürgerlichen Geſellſchaft die Befugniſs haben, vor dem Zwecke jeder Thätigkeit, zu welcher ſich mehrere vereinigen, ſich unterrichten zu laſſen; weil ſonſt unter den Schleyer der Verborgenheit eben ſowohl gefährliche Plane, und ſchädliche Lehren, als edle Abſichten und weiſe Kenntniſſe verſteckt ſeyn können; weil ſelbſt nicht alle Mitglieder von ſolchen verderblichen Abſichten, die man zuweilen hinter der ſchönſten Auſſenſeite zu verhüllen pflegt, unterrichtet ſind, weil nur mittelmäſſige Genies ſich in dieſen Schraubeſtock einzwängen laſſen; die beſſern hingegen entweder bald zurücktreten, oder zu Grunde gehen, ausarten, und eine ſchiefe Richtung bekommen, oder auf Unkoſten Anderer herrſchen; weil mehrentheils unbekannte Obern im Hinterhalte ſtehen.

Geheime Verbindungen ſind endlich auch *thöricht;* denn thöricht und eines verſtändigen Mannes unwerth iſt es, nach einem Plane zu arbeiten, den er nicht überſieht; für deſſen Wichtigkeit und Güte ihm Leute einſtehen, die er nicht kennet, denen er ſich verbindlich machen muſs, ohne daſs ſie ſich ihm verbindlich ma-

chen, ohne daſs er weiſs, an wen er ſich zu halten hat, weil Geld- und Zeitverlurſt dabey obwaltet, bürgerliche Geſchäfte verſäumt, zwecklose Geſchäftigkeit und Müſſiggang herbeygezogen, und der Hausvater ſeiner Familie entriſſen, mit anderm Intereſſe genähret wird. Zudem weis man nur gar zu wohl, daſs dergleichen geheime Orden Gelegenheit zu Cabalen, Zwiſt, Verfolgung, Intoleranz, und Ungerechtigkeit gegen gute Männer geben, die keine Brüder ſind.

§. 22.

Dritte Selbſtpflicht: „Schone dich ſelbſt."

Selbſtſchonung beſtehet in der Unterlaſſung alles deſſen, was immer perſönlichen Zuſtand im Ganzen verſclimmert, und in der Beſchützung und Vertheidigung der Annehmlichkeiten meines Lebens im Ganzen.

Daſs ich dazu verpflichtet bin, ſetzet auſſer Zweifel nachſtehender Beweisgrund:

Vergnügen und die gröſstmöglichſte Summe deſſelben im ganzen Leben iſt ein ſubjektiver Zweck aller Menſchen, folglich auch mein Zweck. Da ich nun Zweck an ſich ſelbſt bin, ſo treibt mich nicht blos meine Neigung, die Selbſtliebe, dazu an, ſondern die ſelbſt rein vernünftige Vorſtellung von meinem perſönlichen Werthe beſtimmet mich, meine ſubjektiven Zwecke, d. i., die Annehmlichkeiten meines Zuſtandes, mein Wohl zu erhalten.

Dieſe Pflicht iſt indeſſen *eingeſchränkt*, und zwar durch das Sittengeſetz; dem gemäſs ich

nicht aus bloſſer Selbſtliebe, ſondern aus vernünftiger Vorſtellung meines perſönlichen Werthes nach Vergnügen in der Abſicht ſtreben ſoll, damit ich meinen Körper und Geiſt zur vernünftigen Wirkſamkeit ſtärke, und keine Aeuſſerung irgend einer höheren Pflicht dabey verletze, oder verabſäume. Daher höret auch dieſe Pflicht auf, ſobald die höhere Pflicht eine Perſon, mich oder einen andern Menſchen zu erhalten, oder zu vervollkommnen, die Aufopferung meines gegenwärtigen Vergnügens, oder einer ſchon erlangten und erworbenen Glückſeligkeit fordert.

§. 23.

Vierte Selbſtpflicht: „Erhöhe deine Würde."

Die Erhöhung eigener Würde beſtehet

1. In poſitiver Achtung für Vernunft und vernünftige Weſen überhaupt, d. h., beweiſe durch deine Handlungen, daſs du die Würde der Menſchheit erkenneſt, und befördere, unaufgefordert die vernünftigen Zwecke der Menſchen.

2. In thätiger Anerkennung göttlicher Würde, d. h., Handle ſo, daſs du an den Tag legeſt, du habeſt Ehrfurcht für Gott, als die reine Vernunft ſelbſt.

3. In Erweiſung der Güte gegen andere Menſchen; denn jede Güte gegen Andere iſt in dieſem Betrachte, auch Güte gegen dich ſelbſt. Durch Unthätigkeit für die Menſchheit beweiſet

man zugleich Mangel an Achtung für seine eigene Natur.

§. 24.

Fünfte Selbstpflicht: „Vervollkommne deine Person."

Man *vervollkommnet seine Person* durch Gebrauch und Uibung seiner Kräfte; also durch *Arbeitsamkeit* auf eine solche Art, und in einem solchen Verhältnisse, dass dadurch die Wirksamkeit der Vernunft im Ganzen erweitert, erhöhet, und man ein nützliches Glied der Gesellschaft werde.

Nro. 1.

Nähere Vorschriften der Moral in Ansehung der Arbeitsamkeit.

1. Unsere Beschäftigungen und Arbeiten müssen einen feststehenden Zweck haben, und planmässig, treu und fleissig verrichtet werden.

2. Die Hauptbeschäftigung, Berufsarbeit, muss immer den Nebenbeschäftigungen vorgezogen, und diese jener untergeordnet werden.

3. Die Nebenbeschäftigungen dürfen der Hauptbeschäftigung niemals Abbruch und Eintrag thun.

4. Selbst die Ruhe muss Beschäftigung seyn, nur Beschäftigung anderer und leichterer Art.

Nro. 2.

Gute Folgen der Arbeitſamkeit.

1. Die Arbeitſamkeit entwickelt unſere phyſiſchen und geiſtigen Kräfte.

2. Hält uns von Unſittlichkeit und Illegalität ab, macht moraliſch gute Menſchen aus uns.

3. Iſt ein Mittel zu Vermögen und Ehren zu kommen, wenigſtens ein Mittel, daſs wir uns und Andern nicht zur Laſt leben.

4. Lohnt mit einem eigenen Vergnügen, das aus dem Gefühle zweckmäſſig angewandter Kräfte entſpringt.

5. Befördert die Geſundheit, und iſt ein Lebensverlängerungsmittel.

6. Zerſtreuet Sorgen und Kummer, und würzet die Unterhaltungen.

Nro. 3.

Schlimme Folgen der Faulheit.

Die *Faulheit*, das Gegentheil der Arbeitſamkeit, veruriachet,

1. Entkräftung der Kräfte der Seele und des Leibes.

2. Führet unſittliche, unnütze, oft gefährliche und ſchädliche Vorſtellungen und Entſchlüſſe in die Seele.

3. Erzeuget Armuth und Dürftigkeit, und verleitet auf diese Art sehr oft zu Verbrechen.

4. Vermindert die Selbstachtung, und ziehet uns Verachtung bey Andern zu.

5. Gebührt lange Weile, und Unzufriedenheit mit sich selbst.

6. Verringert den Geschmack am Lebensgenuss, und stumpfet den Sinn für Naturschönheiten ab.

7. Zerstöret die Gesundheit, und verkürzt das Leben.

Nro. 4.

Von der Benützung der Zeit.

Die Zeit hat Flügel, man muss sie also fest halten. Nur der gegenwärtige Augenblick ist in unserer Gewalt, des künftigen sind wir nicht versichert. Man muss also mit der Zeit geizen, jede Gelegenheit Gutes zu thun ergreifen, alles zu rechter Zeit thun, das, was heute geschehen soll, nicht auf Morgen verschieben.

§. 25.

Sechste Selbstpflicht: „Beglücke dich selbst.“

Sich selbst beglücken heisst: Sein Wohl im Ganzen vermehren. — Folgender Grund zeiget die Verpflichtung dazu. —

Wohlseyn ist mein subjektiver Zweck.

Die positive Achtung für mich selbst als ein vernünftiges Wesen, und selbstständigen Zweck bringet es mit sich, diesen zu befördern. Selbstbeglückung ist also unmittelbare Selbstpflicht, so wie es Menschenpflicht ist, die Glückseligkeit anderer zu erhöhen.

Nro. 1.

Moralische, nicht moralische, unmoralische Selbstbeglückung.

Nur *moralische Selbstbeglückung* ist Tugend. Also gebiethet die Moral nur moralische Selbstbeglückung. Wir müssen diese von der *nicht moralischen* und *unmoralischen* wohl unterscheiden.

Die Selbstbeglückung ist *moralische Tugend*, wenn sie aus Pflicht, d. i., aus Anerkennung meiner Würde, als eines vernünftigen Wesens geübt wird.

Nicht moralisch ist sie, wenn mich die Neigung, die natürliche Selbstliebe unmittelbar dazu antreibt, und keine Reflexion über meine vernünftige Persönlichkeit, als den moralischen Grund, hinzukommt.

Unmoralisch ist sie, wenn sie mit der höchsten Achtung der Vernunft streitet, und diess geschieht, wenn ich:

α. Die Würde, die Erhaltung und Vervollkommnung meiner Person dem Hange zum Vergnügen und der Furcht vor Missvergnügen und Schmerz aufopfere, den Zustand der Person und Persönlichkeit vorziehe, blos für das Vergnügen

lebe, das Vergnügen meinen höchften Zweck feyn laffe, und ihm alles Uibrige unterordne, nachfetze.

β. Wenn ich die Achtung für andere Menfchen auffer Acht laffe.

Nro. 2.

Anweifung, fich felbft zu beglücken.

Ich beglücke mich felbft auf folgende Art:

1. Wenn ich vor allen Dingen die Zufriedenheit mit mir felbft erhalte, durch ein Leben, das meiner würdig ift, und durch den Gedanken, dafs mein perfönlicher Werth unverletzbar, und meine moralifche Freyheit eines Wachsthums ins Unendliche fähig ift.

2. Wenn ich bey Unzufriedenheit mit mir felbft den Muth faffe, gut zu feyn, und meine Reue, die unmoralifche Gefinnungen und Handlungen veranlaffen, durch Befferung mäffige.

3. Wenn ich vor allen nur nach dem, was ewig gut, abfolut gut ift, ftrebe, und finnliche Glückfeligkeit, finnliche Güter, als Mittel betrachte, als folche gebrauche, und fie ftets nach dem Sittengefetze prüfe.

4. Wenn ich meine Leidenfchaften bekämpfe. Ein Menfch, der durch Leidenfchaften immer hin und her getrieben wird, befindet fich immer in einem Extrem, und kann nicht zur ruhigen Stimmung der Seele gelangen.

5. Wenn

5. Wenn ich die Zufriedenheit mit meinem Schickſale, durch den Glauben an eine moraliſche Weltregierung, an eine ewige Fortdauer meines Ichs zu erhalten ſuche. Wenn ich zwar die Gegenwart genieſſe, aber mich ans Ganze halte, und jeden Mangel, jedes Uibel des Augenblicks im Bezug auf das unermeſsliche Ganze meiner Exiſtenz betrachte, dieſe Uiberzeugungen durch religiöſes Nachdenken, durch Betrachtung der Natur und Begebenheiten der Geſchichte, durch Gebeth und Reſignation meiner Wünſche belebe.

6. Wenn ich mich daher gewöhne, dieſes Leben nicht als Zweck, ſondern als Mittel zu immer höherer Vervollkommnung, und meine Exiſtenz und Schickſale immer als einer höhern Macht und gröſſern Zwecken untergeordnet zu betrachten. Dieſer Geſichtspunkt iſt der beſte Schlüſſel, ſich aus dem Labyrinthe des Lebens herauszufinden, und die gröſste Schutzwehre gegen alle Angriffe auf unſere Seelenruhe.

7. Wenn ich jeden Tag ſo benutze, als wenn er der einzige wäre, ohne mich ängſtlich um den morgigen Tag zu bekümmern. — Unglückliche Menſchen, die ihr immer nur an das *folgende Mögliche* denkt, und über den Planen und Projekten des Künftigen die Gegenwart verliert! Die Gegenwart iſt ja die Mutter der Zukunft, und wer jeden Tag, jede Stunde ganz und vollkommen ſeiner Beſtimmung gemäſs benützt, der kann ſich jeden Abend mit dem unausſprechlich beruhigenden Gefühle niederlegen, daſs er nicht allein dieſen Tag wirklich gelebt, und ſeinen Standpunkt ausgefüllt, ſondern auch ſicher die beſte Zukunft gegründet habe.

8. Wenn ich meine Pflichten gegen mich, gegen Gott, und den Menschen gewissenhaft gethan habe, und auf die guten Folgen aufmerksam bin, die daraus entspringen, und mich derselben freue.

9. Wenn ich aufmerksam bin, auf alles Gute, Angenehme und Schöne in der Welt überhaupt, besonders in meiner Lage. Man suche sich daher über alles so richtige Begriffe als möglich zu verschaffen, und man wird finden, dass die meisten Uibel in der Welt nur durch Missverstand, falsches Interesse oder Uibereilung entstehen, und dass es nicht sowohl darauf ankommt, *was* uns geschieht, sondern *wie* wirs nehmen. Wer diesen Glücksfond in sich hat, der ist von äussern Umständen unabhängig. Sehr schön sagt *Weishaupt in der Apologie des Missvergnügens.* — „Es bleibt immer wahr, dass die Weisheit, allein die Quelle des Vergnügens, die Thorheit die Quelle des Missvergnügens ist. Es bleibt wahr, dass ausser der gänzlichen Ergebung in den Willen der Vorsicht, ausser der Uiberzeugung, dass alles zu unserm Besten geordnet sey, ausser der Zufriedenheit mit der Welt, und der Stelle, die man darinn hat, alles Thorheit sey, welche zum Missvergnügen führet.“

10. Wenn ich mir richtige Vorstellungen von den verschiedenen möglichen Arten menschlicher Glückseligkeit, und von dem gewöhnlichen Gange der Dinge vorläufig mache, und keine zufälligen Theile und Mittel derselben als nothwendig, keine vergänglichen als bleibend, keine scheinbaren als wahre Befriedigungen, wahre Bedürfnisse ansehe, und eben so richtig von der Unglückseligkeit denke.

11. Wenn ich mich in Ansehung zufälliger Annehmlichkeiten an das *Enthalten*, in Ansehung

der Ungemächlichkeiten an das *Leiden* gewöhne, und Ergötzlichkeiten so genieſſe, daſs ich dabey verhüte, daſs ſie nicht zum unentbehrlichen Bedürfniſſe werden. Suſtine & abſtine!

12. Wenn ich mir nicht leicht neue Bedürfniſſe ſchaffe, und die alten ablege, wenn ſie mir ſchaden. „Nur der iſt reich, der wenig bedarf;" und ich ſetze hinzu — glücklich. Natura paucis contenta, ſagt *Seneka*.

13. Wenn ich im Voraus die Troſtgründe überdenke, und durchfühle, die mich im Unglücke aufrichten ſollen. Dieſs macht, daſs ich bey wirklichem Unglücke weniger leide. Denke im Glücke an's Unglück, in der Freude an den Schmerz: Tela præviſa minus lædunt.

14. Wenn ich die Empfindung des vorhandenen Uibels durch vernünftige Uiberlegung und Beurtheilung deſſelben mäſſige, und die Einbildungskraft im Zaume halte.

15. Wenn ich mich immer mehr im Glauben und Vertrauen auf die Menſchheit, und in allen den ſchönen daraus ſproſſenden Tugenden, Wohlwollen, Menſchenliebe, Freundſchaft, Humanität ſtärke und befeſtige. — Man halte jeden Menſchen für gut, bis man durch unwiderſprechliche Beweiſe vom Gegentheile überzeugt iſt, und auch dann müſſen wir ihn nur als einen Irrenden betrachten, der mehr unſer Mitleid als unſern Haſs verdient. Er würde ebenfalls gut ſeyn, wenn ihn nicht Miſsverſtand, Mangel an Erkenntniſs, oder falſches Intereſſe verführten.

Wehe dem Menſchen, deſſen Lebensphiloſophie darinn beſteht, Niemand zu trauen! Sein Le-

ben ist ein ewiger Of- und Defensivkrieg, und um seine Zufriedenheit ist es geschehen. Je mehr man Allen um sich herum wohl will, je mehr man Andere glücklich macht, desto glücklicher wird man selbst.

16. Wenn ich *Hoffnung* unterhalte. Wer hoffen kann, hat einen grossen Quell von Zufriedenheit in sich, aber nicht blos Hoffnung innerhalb der engen Grenzen unserer jetzigen Existenz, sondern Hoffnung über's Grab hinaus. — Der Glaube an Unsterblichkeit ist gewiss das Einzige, was uns diess Leben werth, und die Beschwerden desselben erträglich und leicht machen kann. — —

Hoffnung und *Glaube*, ihr grossen göttlichen Tugenden! Wer vermag ohne euch ein Leben durchzuwandeln, das voll von Trug und Täuschung ist, dessen Anfang sowohl als Ende dicke Finsterniss umhüllet, und wo die Gegenwart selbst nur ein Augenblick ist, der kaum der Zukunft entrann, als ihn auch schon die Vergangenheit verschlingt. Ihr seyd die einzigen Stützen des Wankenden, die grösste Erquickung des müden Wanderers. Wer euch nicht als höhere Tugenden verehrt, der muss euch doch als unentbehrliche Bedürfnisse dieses Erdenlebens umfassen.

ZWEYTER ABSCHNITT.

Von den Pflichten des Menschen gegen andere Menschen; oder: Von Menschenpflichten.

§. 26.

Begriffe der Menschenpflicht.

Menschenpflicht oder Pflicht gegen andere Menschen ist jede Handlung, deren Beweggrund die Vorstellung von einem andern Menschen ausser mir als Vernunftwesen und Selbstzweck ist.

§. 27.

Beweis, dass es Menschenpflichten giebt.

Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, ein Vernunftwesen aber ist Subjekt der Zwecke als Zweck an sich selbst; mithin ist der Mensch ein Gegenstand, den ich als selbstständigen Zweck positiv und negativ achten muss, d. h. ich muss Achtung für die Würde der Menschheit in der Person eines jeden Menschen beweisen. Der Mensch hat also Pflichten gegen andere Menschen.

§. 28.

Allgemeine Formel der Menschenpflichten.

Hieraus ergiebt sich die allgemeine Formel der Menschenpflichten:

Habe Achtung für andere Menschen als Vernunftwesen und Selbstzwecke, d. i. schätze andere Menschen.

§. 29.

Eintheilung der Menschenschätzung.

Die Menschenschätzung ist entweder *negativ* oder *positiv*.

Negative Menschenschätzung ist Beobachtung der *Gerechtigkeit* gegen sie.

Positive Menschenschätzung ist Erweisung der *Güte* gegen sie.

§. 30.

Die negative und positive Menschenschätzung, oder Gerechtigkeit und Güte gegen andere insbesondere betrachtet.

Die negative Menschenschätzung oder Gerechtigkeit gegen andere enthält drey Pflichten, welche heissen:

1. *Erhaltung der Menschenwürde*, die mit der Erhaltung meiner eigenen einerley ist. (§. 12.)

2. *Menschenerhaltung*, oder Nichtverletzung ihrer wesentlichen Menschheitsrechte, oder ihrer Kräfte, und der Wirksamkeit derselben.

3. *Menschenschonung* oder Nichtverletzung der zufälligen Rechte der Menschlichkeit oder ihres Wohls, und der Güter, wovon dasselbe abhängt.

Anmerkung. Das Geboth, „*Sey gerecht gegen Andere*,“ kann man ebenfalls (§. 12.) auf folgende drey Gebothe reduziren.

α. Hindere nicht die Sittlichkeit und sittliche Freyheit Anderer.

β. Erhalte ihre Kraft sittlich zu handeln.

γ. Erhalte ihre der Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit.

Die positive Menschenschätzung der Güte gegen Andere insbesondere betrachtet, enthält ebenfalls drey Pflichten:

1. *Erhöhung der Menschenwürde*, die mit der Erhöhung meiner eigenen einerley ist. (§. 13.)

2. *Vervollkommnung der Menschen*, d. i., Vermehrung ihrer Kräfte, und ihrer zweckmässigen freyen Wirksamkeit, oder Beförderung ihrer Rechte.

3. *Menschenbeglückung*, d. i, freye thätige Bemühung für Menschenwohl.

§. 31.

Verletzung der Menschenpflichten.

Die Menschenpflichten werden verletzt durch alles, was der ihnen schuldigen Achtung zuwider läuft, und zwar;

a. die negative Menschenschätzung durch Ungerechtigkeit.

die positive Menschenschätzung durch *Lieblosigkeit* oder Mangel an Güte, und beyde durch fehlerhafte Proportion in Ausübung der Pflichten.

§. 32.

Wie begehet man Ungerechtigkeit gegen Andere?

Ungerechtigkeit gegen Andere begehet man

α. durch Verläugnung oder Entweihung der Menschenwürde, unwürdige Beurtheilung und Behandlung der Menschheit auch in seiner eigenen Person.

β. Durch Verletzung der wesentlichen, menschlichen Kräfte, und Rechte, oder durch *Beleidigung der Menschheit*.

γ. Durch Störung der Glückseligkeit, oder durch *Beleidigung der Menschlichkeit*.

§. 33.

Wie zeiget man Lieblosigkeit gegen Andere?

Lieblosigkeit oder Mangel an Güte gegen andere zeiget man:

α. durch vernachläßigte Menschenwürde auch in mir selbst.

β. Durch vernachläßigte Bildung der Menschheit.

v. Durch Vrrnachläſſigung menſchlichen Wohls, z. B., Unbilligkeit, Ungeſelligkeit, Unbarmherzigkeit &c. &c.

§. 34.

Wie wird die negative und poſitive Menſchenpflicht durch eine fehlerhafte Proportion in der Ausübung der Pflichten verletzt?

Dieſs kann auf folgende Art geſchehen:

Wenn wir die Selbſt- und Menſchenpflichten fehlerhaft einander ſubordiniren oder coordiniren, welches geſchieht durch unmoraliſche Aufopferungen, partheyiſche Güte, unzeitige Nachſicht gegen Fehler &c. &c.

§. 35.

Tafel der Menſchenpflichten.

In der allgemeinen Formel: „Habe Achtung für andere Menſchen, als Vernunftweſen und Selbſtzwecke fanden wir *Pflichten der Gerechtigkeit gegen Andere, und Pflichten der Güte*, mithin ſechs beſondere Menſchenpflichten, davon die *drey erſten* Menſchenpflichten der Gerechtigkeit, die *drey letzten* Menſchenpflichten der Güte ſind, und ſich in folgender Tafel aufſtellen laſſen:

1. Erhalte die Menſchenwürde,	*Menſchenpflichten der Gerechtigkeit.*
2. Erhalte die Menſchen,	
3. Schone die Menſchen.	

4. Erhöhe deine Menſchenwürde, } *Menſchen-*
5. Vervollkommne die Menſchen, } *pflichten*
6. Beglücke die Menſchen. } *der Güte.*

Wir ſchreiten zur ſpeciellen Entwickelung jeder dieſer Pflichten.

§. 36.

Erſte Menſchenpflicht: „Erhalte die Menſchenwürde."

Menſchenwürde wird erhalten, durch gewiſſenhafte Beobachtung nachſtehender Vorſchriften:

1. Hege, äuſſere, befördere, weder gegen das ganze menſchliche Geſchlecht, noch gegen irgend einen einzelnen Menſchen, auch gegen dich ſelbſt nicht abſolute Verachtung, oder abſolutes Miſstrauen.

2. Im Urtheile über Menſchen, auch über ſolche Handlungen derſelben, die du für unvernünftig und unſittlich hälſt, ſetze doch nie die Achtung für die Menſchheit bey Seite.

3. Verbreite keine Grundſätze, erdichte keine Fakte, worunter Achung für die Menſchen, oder die Menſchheit, oder das gute Vertrauen zur Menſchheit überhaupt leiden könnte.

4. Vermeide den Gebrauch ſolcher Ausdrücke und Benennungen von Menſchen, die eine abſolute Verachtung derſelben ausdrücken, z. B. Beſtie, Canaille, Vi-h, u. d. gl.

5. Selbst mit dem Tadel wirklicher Fehler und dem Missfallen daran verbinde Wohlwollen und Achtung für die fehlerhaften Menschen, und Menschheit überhaupt.

6. Masse dir nie an, über die moralische Gesinnung Anderer zu richten, und sie jemanden abzusprechen.

7. Hasse keinen Menschen absolut. Der Teufel ist nur absolut hassens- und verachtungswerth, in so fern er als Ideal des Sittlichbösen gedacht wird.

8. Erniedrige die Menschheit nicht, durch Verläugnung deiner eigenen Würde, durch Unsittlichkeit.

9. Menschheit und ihr Edelstes — Vernunft, Recht, Pflicht, Religion, und was irgend damit zusammenhängt, sey nie der Gegenstand leichtsinnigen Spottes, oder eines unbehutsamen Zweifelns oder Bestreitens.

10. Je näher, je wesentlicher eine Sache oder ein Gedanke, mit diesen Heiligthümern der Menschheit an sich, oder doch subjektiv in der Vorstellungsart der Menschen verbunden ist, desto sorgsamer meide jede Verletzung derselben. Ruhige, weise Untersuchung wird dadurch keineswegs ausgeschlossen.

11. Erniedrige, entweihe den Naturtrieb nicht, der zur Erhaltung des Menschengeschlechtes bestimmt ist, zum blossen Werkzeug sinnlicher Lust, wider seinen eigentlichen Zweck.

§. 37.

Zweyte und dritte Menſchenpflicht: „Erhalte die Menſchen. Schone die Menſchen.“

Beyde Pflichten werden beobachtet durch Erhaltung und Schonung der Kräfte und Rechte der Menſchen; wozu folgende Regeln:

1. Beleidige keinen, indem du ſeine Kräfte, und das Recht ihres eigenen freyen Gebrauches ſtöreſt.

2. Tödte keinen, auſſer wenn etwa die Vertheidigung deines eigenen Lebens oder eines dritten gegen den unrechtmäſſigen Angriff eines andern, nur durch Wegräumung dieſes Andern geſchehen kann.

3. Sey keinem hinderlich, ſeinen Körper geſund und tauglich zur Wirkſamkeit der Vernunft zu erhalten.

4. Raube Niemanden die Nothwendigkeiten des Lebens, auch wenn du ſelbſt gleichen Mangel litteſt. Hindere Niemanden an Erwerb, Erhaltung und Vertheidigung derſelben.

5. Hindere keinen Menſchen ſeine Seelenkräfte frey zu gebrauchen und auszubilden.

6. Verhüte alles, was die Freyheit ſelbſt zu denken, und nach Uiberzeugung zu handeln, einſchränkt.

7. Stürze keinen Menschen wissentlich in Irrthum, Unwissenheit, Fühl - und Geschmacklosigkeit, in Ungeschicklichkeit, Thorheit, und Unsittlichkeit, und erhalte ihn nicht vorsetzlich darinn.

8. Entziehe Niemanden die Mittel seinen Körper zu stärken, und brauchbarer zu machen, nicht die Freyheit, nicht die äusseren Mittel jene sämmtliche Absichten zu erreichen, in so fern der Andere nur dabey Deine, oder Anderer wahre Rechte nicht kränkt.

9. Hindere keinen Menschen in dem freyen Gebrauche des Rechts, sein eigenes Wohl auf seine Weise zu suchen, zu erhalten, und zu vermehren, in so fern er nur deine oder Anderer Rechte dadurch nicht störet. Also raube Niemanden die Zufriedenheit mit sich selbst, indem du ihn moralisch verschlimmerst. Störe Niemanden in der freyen Befriedigung seiner Neigungen, so weit dich nicht höhere Pflichten dazu verbinden. Störe Niemanden in den religiösen Uiberzeugungen, auf denen die Zufriedenheit mit seinem Zustande und seine Beruhigung im Leiden beruhet.

10. Verletze auch die zufälligen Rechte der einzelnen Menschen nicht, weder die ursprünglichen noch die erworbenen. Lass das Eigenthum jedes andern unangetastet, und halte Verträge und Versprechungen.

Die Rechte des Menschen müssen insbesondere in Betrachtung gezogen werden.

Nro. 1.

Oberstes, allgemeinstes Recht der Menschen.

Ich und jeder Mensch hat im Allgemeinen das Recht, seine Kräfte nach eigenen Zwecken zu gebrauchen; d. i., Recht auf *äussere Freyheit;* oder das Recht: *Alles dasjenige zu thun oder zu lassen, was meinem freyen Willen, und meinem Zwecke gemäss ist, doch nur in so fern, als es die freye Wirksamkeit anderer Menschen zur Beförderung ihrer Zwecke nicht einschränkt.*

Nro. 2.

Grund des Zwangsrechts. — Vertheidigung.

In diesem allgemeinen Rechte der Menschen zu eigener freyen Thätigkeit ist nothwendiger Weise schon begriffen, das *Recht, den, der mir widerrechtlich Hindernisse dieser freyen Thätigkeit leget, zu zwingen sie nicht zu legen;* und diess ist das *Zwangsrecht.* Der Störer meiner Freyheit und des Gebrauches meiner Rechte macht, dass ich von dem Zwangsrechte gerade einen solchen Gebrauch machen muss, welcher den freyen, aber meine mithin fremde Freyheit störenden Gebrauch seiner Kräfte einschränkt. Dieses heisst sich *vertheidigen. Vertheidigung* ist also das Recht eines Individuums, die Freyheit der Andern so einzuschränken, oder Zwang gegen sie auszuüben, als es zur Aufrechthaltung seiner eigenen Freyheit nöthig ist.

Nro. 3.

Moralischerlaubter, rechtmässiger Zwang. — Zwangspflichten.

Moralisch erlaubt, rechtmässig ist der Zwang, den ich anwende, wenn und so fern er Pflicht ist, ausserdem nie.

Es wird aber der Zwang zur *Pflicht*, wenn ein Anderer mich oder einen Dritten, in dem Gebrauche meiner oder seiner Rechte störet.

Störet der Andere mich oder einen Dritten im Gebrauche unveräusserlicher Rechte, so ist die Pflicht zum Zwange *vollkommen*, weil das unveräusserliche Recht ein vollkommenes Recht ist.

Werden blos veräusserliche Rechte gestöret, so habe ich zum Zwange blos eine *unvollkommene* Pflicht, weil veräusserliche Rechte blos unvollkommene Rechte sind; denn ich kann im Allgemeinen auf solche Verzicht thun, mich ihrer begeben, wenn es mir anders nicht höhere Pflichten verbiethen.

Nro. 4.

Nothrecht. — Nothwehre. — Hauptzweck, und Nebenzweck des Zwanges.

Ein Zwangsrecht, welches gegen das Zwangsrecht eines Andern ausgeübt wird, heisst *Nothrecht.* (jus necessitatis.) z. B., Cajus hat das Recht mich zu hindern, dass ich sein Eigenthum nicht verletze, also ein Zwangsrecht gegen mich. Nun aber befinde ich mich in einer Lage, wo

ich ſchlechterdings zu Grunde gehen müſste, z. B., verhungern, wenn ich nicht einen Theil vom Eigenthume des Cajus mir zueignete, z. B. ein Stück Brod. Er will es mir nicht freywillig geben, ich zwinge ihn alſo dazu, ſetze mithin ſeinem Zwangsrechte mein Zwangsrecht entgegen; d. h., ich handle nach dem *Nothrechte*, welches die Lateiner Favorem neceſſitatis nennen. Der Sinnſpruch des Nothrechtes heiſst: *Noth hat kein Geboth.* (neceſſitas non habet legem.

Es frägt ſich; iſt die Ausübung des Nothrechtes moraliſch erlaubt?

Wenn man auch ein Nothrecht auf fremdes Eigenthum zugiebt, ſo kann man doch nimmermehr zugeben, daſs es auf Gewalt, noch weniger auf das Leben eines Menſchen, der die Rechte Anderer nicht kränket, ausgedehnt werden dürfe. Hier wäre es offenbare *Ungerechtigkeit.* Von dem *Nothrechte* muſs man die *Nothwehre* (moderamen inculpatæ tutelæ) unterſcheiden. Man verſteht darunter die Befugniſs, in dringenden Fällen des Angriffes, wo uns keine gelinderen Mittel zu Gebothe ſtehen, unſere Rechte ſelbſt mit Verwundung, oder wohl auch mit Tödtung des *widerrechtlichen* Angreiffers zu ſchützen. Dieſe Befugniſs kommt uns allerdings nach moraliſchen Principien, unter der gedachten Einſchränkung zu; denn kein Menſch darf ſich als bloſſes Mittel behandeln laſſen, und jeder iſt ſchuldig ſich ſelbſt zu erhalten, folglich berechtiget das Aeuſſerſte zu wagen, wenn nicht gelindere Mittel in ſeiner Macht ſtehen.

Der Zwang darf nie ohne Abſicht; ſondern er muſs dieſer und dem auf meine Freyheit geſchehenen Angriffe gemäſs ſeyn, — ſowohl in

Abſicht

Absicht auf das *Daseyn*, als auf die *Beschaffenheit* und *Grösse* desselben. *Zwang* ohne diese Absicht ist Beleidigung, Unrecht.

Der *Hauptzweck des Zwanges* ist, das Unrecht zu verhüten, zu endigen, und Wiedererstattung oder auch Ersatz zu bewirken. Ein *Nebenzweck* dabey kann seyn, Andere von Beleidigungen abzuschrecken.

Nro. 5.

Uibersicht der menschlichen Rechte.

Die menschlichen Rechte theilet die angewandte Moral nach drey Rücksichten ein;

1. nach ihrem Grunde,

2. nach dem Verhältnisse derselben zu dem Grunde, und

3. nach den Personen, die ein Recht besitzen.

a.

Eintheilung der menschlichen Rechte ihrem Grunde nach.

Ihrem Grunde nach sind die menschlichen Rechte entweder *nothwendige* und *allgemeine*, oder *zufällige Rechte*.

Nothwendige und allgemeine Rechte heissen jene, die in der menschlichen Natur überhaupt gegründet sind, und hieher gehören:

1. *Rechte der Menschheit*, d. i., Rechte, die sich auf wesentliche Kräfte und Zwecke der *vernünftigen Natur* des Menschen gründen, z. B., das Recht auf Persönlichkeit, auf freye vernünftige Thätigkeit.

2. *Rechte der Menschlichkeit*, d. i., Rechte, die sich auf wesentliche, bedingt nothwendige Einrichtungen der *sinnlichen Natur* des Menschen gründen; z. B., das Recht, seine Glückseligkeit selbst und frey zu befördern.

Zufällige Rechte des Menschen heissen jene, die in besondern, innern und äussern Bestimmungen, Verhältnissen, Kräften und Zwecken ihren Grund haben. Hieher gehören:

1. *Natürliche zufällige Rechte*, d. i., Rechte, die auf besonderen, ursprünglichen oder erlangten Kräften beruhen, aber keine freye Handlung einer Person, als ihre Bedingung voraussetzen, z. B., ursprüngliches Eigenthumsrecht, wie das Recht meine besonderen Kräfte zu gebrauchen.

2. *Erworbene Rechte*, d. i., Rechte, die ihren Grund in eigener freyer Thätigkeit haben, z. B., erworbenes Eigenthumsrecht, Vertragsrecht, Gesellschaftsrecht, Recht des Bürgers.

b.

Eintheilung der menschlichen Rechte, nach ihrem Verhältnisse zu dem Grunde.

In dieser Hinsicht sind die menschlichen Rechte

1. *Urſprüngliche*, die unmittelbar auf den letzten Gründen alles menſchlichen Rechtes beruhen, z. B., das Recht meine Willkühr zu gebrauchen.

2. *Abgeleitete*, die von andern Rechten als ihre Bedingungen abhangen.

c.

Eintheilung der menſchlichen Rechte nach den Perſonen, die ein Recht beſitzen.

In Anſehung der ein Recht beſitzenden Perſon giebt es

1. Rechte einzelner Perſonen.

2. Rechte einer Geſellſchaft.

d.

Specielle Darſtellung der Rechte der Menſchheit.

Die *Rechte der Menſchheit ſind:*

1. Jeder hat das Recht ſein Leben zu erhalten.

2. Jeder hat das Recht ſeinen Körper ganz und geſund, d. i., tauglich zur inneren und äuſſeren Wirkſamkeit der Vernunft zu erhalten.

3. Jeder hat das Recht, die Nothwendigkeiten des Lebens ſich zuzueignen, und zu ſichern,

4. Jeder hat das Recht seine Seelenkräfte frey zu gebrauchen, und auszubilden.

Hieran darf man keinem Menschen hinderlich seyn, also dem Leben keines Menschen zu nahe treten, keines Menschen Gesundheit zerrütten, auch nicht ein Glied seines Körpers zerstören, oder beschädigen, keinem in Erwerbung der Lebensnothwendigkeiten im Wege stehen, oder ihn solcher ganz oder zum Theil berauben. Man muss alles verhüten, was die Freyheit selbst zu denken, und nach eigener Uiberzeugung zu handeln, einschränkt, was eine zweckwidrige Bearbeitung, Uibung und Richtung der Erkenntniss, des Begehrungsvermögens veranlassen, und das mögliche Fortschreiten in vernünftiger Wirksamkeit verhindern könnte. Man darf keinen in Unwissenheit, in Irrthum, in Ungeschicklichkeit, Thorheit und Unsittlichkeit stürzen, und darinn erhalten, keinen in eine geistige Unvollkommenheit versetzen; z. B., belügen.

e.

Von der Lüge insbesondere.

Lüge ist eine Rede, die mit unsern Gedanken nicht übereinstimmt, da man anders redet, als man denket, es geschähe dieses mündlich, oder schriftlich, durch Worte, oder andere Zeichen, deren wir uns bedienen, um unsere Gedanken auszudrücken, ohne dass Andere präsumiren können, dass man seine wahren Gedanken verbergen will. Jede *Lüge* (mendacium) ist also eine *Unwahrheit* (Falsiloquium); aber

nicht jede *Unwahrheit* ist eine *Lüge*. *Unwahrheit* wird erst dann zur *Lüge*, wenn Andere nicht präsumiren können, daſs ich meine wahre Gesinnung verhehlen will, ja vielmehr dafür halten müssen, daſs ich Wahrheit rede. Können aber Andere präsumiren, daſs ich meine wahre Gesinnung verbergen will, so ist die *Unwahrheit*, die ich sage, nicht *Lüge* zu nennen.

Lüge im eigentlichen Verstande, ist Verletzung der Menschheit; denn ich handle dabey gegen die Bedingung, unter welcher das Recht der Menschheit, und der Zweck der menschlichen Gesellschaft bestehen kann; denn die Bedingung der Menschheit, und der Zweck der menschlichen Gesellschaft ist, daſs ich eben das durch Worte oder Handlungen bezeichne, was in meinem Bewuſstseyn wirklich vorhanden ist. Dieses aber geschieht bey der Lüge nicht; ich lege nämlich durch Worte oder Handlungen ganz was Anderes zu Tage, als was ich denke, und lege es also darauf an, daſs man glaube, ich rede die Wahrheit. Durch die Lüge handle ich demnach gegen die gedachte Bedingung der Menschheit, gegen den Zweck der Gesellschaft, und verletze mithin die Rechte der Menschheit.

In diesem Verstande also ist *Lüge* immer verdammlich, und die Pflicht Wahrheit zu sagen, eine *unbedingte Pflicht*; denn Noth oder eine gute Absicht hebt die Niederträchtigkeit der Lüge an sich selbst nicht auf.

Man spricht aber auch von einer *erlaubten Nothlüge*, und verstehet darunter die Erklärung einer Unwahrheit, die eine höhere Pflicht nothwendig macht, und wobey weder das Recht der Menschheit, noch der Menschlichkeit ver-

letzt wird. Eigentlich ist dieses keine Lüge; denn bey der Lüge werden diese Rechte verletzt, nicht aber hier. So kann ich eine vorsetzliche Unwahrheit Wahnsinnigen, Trunkenen, wüthend Zornigen sagen; denn in diesem Zustande sind solche Subjekte nicht als vernünftige Wesen zu behandeln.

f.

Specielle Darstellung der Rechte der Menschlichkeit.

Die Rechte der Menschlichkeit sind:

1. Jeder hat ein Recht mit sich selbst zufrieden zu seyn.

2. Jeder hat ein Recht, seine Neigungen zu befriedigen, wenn er nur dabey keines Andern Rechte störet.

3. Jeder hat ein Recht, empfänglich für erlaubten Genuss zu seyn.

4. Jeder hat ein Recht auf äussere Glücksgüter, ohne die er nicht glücklich seyn kann.

5. Jeder hat ein Recht auf Erkenntniss und Wahrheit.

6. Jeder hat ein Recht, seine Kräfte und Hilfsmittel zur grösseren Glückseligkeit anzuwenden, solche zu verstärken, zu vermehren.

7. Jeder hat ein Recht, ein solches persönliches Betragen von Andern zu verlangen, das ihn nicht beleidigt.

Wer diese Rechte verletzt, versündiget sich gegen die *Menschlichkeit*.

g.

Specielle Darstellung der natürlichen zufälligen Rechte.

1. Das Recht, seine besondern, die Menschheit auszeichnenden Kräfte und Fähigkeiten zu gebrauchen; z. B., sein gutes Gedächtniss, seine brillante Einbildungskraft, seinen Witz, diesen oder jenen Sinn, körperliche Vollkommenheiten, &c. &c.

2. Das Recht zum Genusse desjenigen Vergnügens, wofür der Mensch eine eigene Empfänglichkeit hat, und das Recht sich Hilfsmittel des Wohlseyns zu erwerben, wozu Jemanden die Natur besondere Anlagen gegeben hat, so fern nur dadurch keine höhere Pflicht, und Niemand in dem Gebrauche seiner Kräfte widerrechtlich eingeschränkt wird.

3. Das Recht zu äussern Mitteln der Bildung und des Vergnügens, die Einem das Schicksal gab.

h.

Specielle Darstellung der zufälligen erworbenen Rechte.

Hieher gehören:

1. Das Recht, sich durch eigene Thätigkeit neue Kräfte zu erwerben.

2. Das Recht, die vorhandenen Kräfte zu vermehren, und zu erhöhen.

3. Die erworbenen Kräfte zu erhalten, zu beschützen — und zu vertheidigen.

Diese zwey letzten Rechte machen zusammen das *Eigenthumsrecht* aus.

i.

Vom Eigenthumsrechte insbesondere.

Usurpation. — *Eigenthumsrecht* ist die moralische Erlaubniss, die Freyheit eines jeden Andern von der Disposition über dasjenige zurückzuhalten, was ich durch erlaubte Aeusserung meiner Selbstthätigkeit hervorgebracht, oder meiner Disposition unterworfen habe.

Die Grenze dieses Rechtes ist, dass man sich dabey keine Eingriffe in fremde Rechte erlaube.

Zu diesem natürlich erworbenen Eigenthum gehören:

1. Innere gebildete Fähigkeiten des Geistes.

2. Erworbene Kräfte und Geschicklichkeiten des Leibes.

3. Aeussere Dinge und vortheilhafte Verhältnisse, welche zur Bildung der geistigen und leiblichen Kräfte, oder zur Beförderung seiner Zwecke dienlich sind; z. B., Vermögen, Freunde, Ehre. Es giebt also ein *inneres* und *äusseres Eigenthum*.

Jeder hat demnach die Pflicht, Niemanden den Gebrauch seines natürlich erworbenen Eigenthumsrechtes zu entziehen; ausser, und in so fern er in eigener Thätigkeit gestöret wird.

Man soll daher auch Jedem die Früchte seiner Arbeit körperlicher, und Geisteswerke geniessen und gebrauchen lassen.

Das *innere* Eigenthum gehört seinem Besitzer ganz.

Das *äussere*, so weit es von Cultur, von Bearbeitung desselben durch seine Kräfte abhängt.

Usurpation ist die angebliche Erwerbung fremden Eigenthums, und begründet durchaus kein Recht.

k.

Ist der Büchernachdruck eine Verletzung des erworbenen Eigenthumsrechtes.

Viele Moralisten sind der Meinung, dass der Büchernachdruck eine Verletzung des erworbenen Eigenthumsrechtes sey, und bedienen sich hauptsächlich des nachstehenden Grundes:

Es ist Pflicht: Entziehe Niemanden den Gebrauch seines natürlich erworbenen Eigenthumsrechtes, ausser so fern er deine Thätigkeit störet, lasse Jeden die Früchte seiner Arbeit geniessen und gebrauchen. Masse dir die Früchte fremden Fleisses nicht eigenmächtig zu deinem eigenen, oder auch zu fremden Gebrauch und Genuss an; zerstöre, vermindere sie nicht. Ausserdem gebrauchst du den Andern nur als

Mittel wider ſeine Zwecke. Gegen dieſe Pflicht aber handelt der Nachdrucker; denn er maſſet ſich eigenmächtig die Früchte fremden Fleiſſes, nämlich des Verlegers zu ſeinem Genuſſe an, und vermindert ſolche. Er gebraucht alſo den Verleger nur als Mittel wider den Zweck deſſelben. Er verletzet ihn in ſeinem Eigenthumsrechte.

1. Mir ſcheint, dieſer Grund beweiſe zu viel, und alſo nicht das, was er beweiſen ſoll; z. B., Cajus erfindet eine Maſchine. Ich bringe ſolche rechtmäſſig an mich, mache ſie nach, und verkaufe ſie wieder. Die Früchte von dem Fleiſſe des Erfinders werden allerdings geſchmälert. Ich dürfte alſo, wenn das angeführte Argument Gültigkeit haben ſollte, die Maſchine nicht nachmachen, meine Arbeit nicht verkaufen. Ein Fabrikant läſst ſich um theures Geld Moden aus dem Auslande kommen, und verfertiget ſeine Waaren darnach. Ich bin auch ein Fabrikant. Ich ſehe dieſe Waaren, mich koſten ſie nichts, oder nur wenig. Ich verfertige eben ſolche Waaren, und vermindere den Abſatz des Fabrikanten, vermindere die Früchte ſeines Fleiſſes. Obigem Grunde zu Folge durfte ich es nicht thun. Ich kaufe mir ein neu erſchienenes Buch, ſchreibe es mehreremale ab, und bringe die Abſchriften in andere Hände; oder ich mache mehrere Perſonen mit dem Inhalte des Buches bekannt, mache ihnen die Leſung des Buches ſelbſt überflüſſig, ſie wiſſen durch mich alles, was und wie es im Buche ſteht; ſie kaufen es alſo vom Verleger nicht; die Früchte ſeines Fleiſſes ſind vermindert; ich dürfte alſo alles dieſs nicht thun, wenn es mit dem obigen Grunde ſeine Richtigkeit hätte. Nun aber hat gegen alle dieſe Handlungen die Moral nichts einzu-

wenden. Alſo beweiſet das angeführte Argument zu viel, mithin nicht das, was es beweiſen ſoll.

2. Läugne ich, daſs der Nachdrucker ſich eigenmächtig die Früchte fremden Fleiſſes anmaſſe; dieſes würde er nur dann thun, wenn er die Exemplare des erſten Verlegers ſelbſt zu ſeinem Vortheile verkaufte, oder die dafür eingehenden Gelder in Anſpruch nähme. Aber dieſs thuet der Nachdrucker keineswegs; dem erſten Verleger läſst er alle ſeine Exemplare unangetaſtet, läſſet ihm das dafür eingehende Geld; er verkaufet blos die ſeinigen, welche er druckte, und rechtmäſſig druckte, indem er das Original rechtmäſſig an ſich brachte, und ſolches auch als ein ſein erworbenes Eigenthum benutzen könnte; denn er ſtöret die Freyheit des Originalverlegers nicht, dieſer kann mit ſeinen Exemplaren machen, was ihm beliebt. Der Nachdrucker behandelt alſo auch den Originalverleger nicht blos als Mittel wider ſeinen Zweck. Der Nachdruck iſt alſo keine Verletzung des Eigenthumsrechtes.

Indeſſen geſtehe ich gar gerne, daſs es *unedel* gehandelt ſey, ſich den *Nachdruck* zu erlauben, daſs es Billigkeitsgefühl und Menſchenliebe verrathe, wenn man ſich deſſen enthält.

Hieher gehöret auch der *Nachſtich*.

l.

Ehrlichkeit. — *Unehrlichkeit.*

Thätige Anerkennung, Nichtverletzung, fremden Eigenthums heifst *Ehrlichkeit.* Ihr Gegentheil ift *Unehrlichkeit.*

Zur *Unehrlichkeit* gehören:

1. Der *Diebftahl*, d. i., heimliche Entwendung fremden Eigenthums, um des Gewinnftes willen, ohne Einwilligung des Eigenthümers.

2. Der *Raub*, d. i., öffentlicher gewaltthätiger Diebftahl, auf der Straffe begangen, *Straffenraub.*

3. *Betrug*, d. i., Befitznehmung fremden Eigenthums, unter dem Scheine, als hätte man die äufferliche Einwilligung dazu erhalten, indem man ungegründete Vorftellungen in dem Eigenthümer hervorbringt.

m.

Von dem Diebftahle insbefondere.

Man entwendet entweder eine *Sache*, die ihren Herrn hat, und begehet ein furtum rei, oder man entwendet den Nutzen, den der Eigenthümer von feinem Eigenthume beziehen konnte, und begehet einen Diebftahl der *Nutzung*, furtum ufus, oder man ftiehlt den *Befitz*, und begehet ein furtum poffeffionis.

Wenn mir Jemand heimlich, ohne meine Einwilligung, ein Pferd des Gewinnſtes willen, ſo ich auf acht Tage gemiethet, und in meinen Stall geſtellet habe, auf vier Stunden entwendet, und damit fortreutet, dann aber ſolches wieder in den Stall bringt, ſo begehet er an mir einen *Diebſtahl der Nutzung.* Wenn mir Jemand heimlich, ohne Recht, um eines Vortheils willen, ein Pferd, das mir verſetzt worden, auf beſchriebene Art entwendet, ſo iſt es ein *Diebſtahl des Beſitzes*; denn mir kam weder die *Sache*, noch die *Nutzung* derſelben zu.

Zu dem *Diebſtahl* wird auch der *Unterſchleif* (interverſio) gerechnet, wenn nämlich ein Menſch einem andern dasjenige wider Wiſſen und Willen, ohne Recht, um des Gewinnſtes willen entwendet, was er unter ſeinem Beſchlüſſe hat, z. B., ein Bedienter nimmt das Silberzeug ſeines Herrn, welches er unter ſeiner Verwahrung gehabt hat, und läuft damit fort.

n.

Bemerkungen über den Betrug.

Die Lateiner haben zwey Wörter, Fraus und Dolus, welche ſehr oft als gleichgültig gebraucht werden, doch aber verſchiedene Begriffe bezeichnen. *Fraus* iſt Betrug, wenn ein wirklicher Schade dem Andern verurſacht wird. *Dolus*, Liſt, iſt Betrug, der nur auf den Willen, etwas Unrechtmäſſiges zu thun, gehet, wenn man böſe Anſchläge hat.

Man ſpricht auch öfters von Dolo malo. Davon ſchreibt Ulpianus, in ſeinem eben ſo betitel-

ten Buche: Non fuit prætor contentus, *dolum* dicere, ſed adjecit *malum*; quoniam veteres dolum etiam *bonum* dicebant, — erlaubte, unſchuldige, dem Beliſteten oder auch dem Beliſtenden ohne Schaden des Erſtern Nutzen bringende Liſt, erlaubte Verſtellung, — & pro ſolertia hoc nomen acciebant. — Uiber dieſen Gegenſtand werden wir in der *Klugheitslehre* insbeſondere ſprechen, hier merken wir nur ſoviel an, daſs man, wo ein erlaubter Zweck verfolgt wird, keines Andern Rechte beleidigt werden, nicht verbunden ſey, ſeine geheimen Geſinnungen zu entdecken; denn es iſt Niemand verbunden einem Andern Etwas zu leiſten, worauf dieſer kein Recht hat, und man ſich durch frühzeitige Entdeckung Schaden und Verdruſs zuziehen könnte. Salomon ſagt: „Ein Narr ſchüttet ſeinen Geiſt gar aus, aber ein Weiſer hält an ſich," und der Heiland ſelbſt ſpricht beym Matth.: „Seyd klug, wie die Schlangen, doch ohne falſch, wie die Tauben."

Man hat noch eine Art von *Betrug*, die man piam fraudem nennet, und verſtehet darunter ſolche Handlungen, die an ſich ſelbſt unrecht, durch die gute Abſicht aber, die man dabey hat, gut werden ſollen. So ſtahl Criſpin Leder, um daraus für die Armen Schuhe zu machen. Die Moral kann unmöglich lehren, Etwas Böſes zu thun, um dadurch ein Gutes zu ſtiften.

o.

T r e u e.

Eine Folge, und nähere Modification der Ehrlichkeit iſt *Treue*; nämlich die Haltung der

Verträge und die Erfüllung der Versprechungen. Sie ist Achtung für das Eigenthum Anderer, so fern es sich auf freywillig erregte Erwartungen gründet.

Ein lügenhaftes Versprechen ist Betrug. Ein wahrhaftes Versprechen, das man aber nachher doch nicht erfüllet, ist *Untreue*, oder *Treulosigkeit*.

P.

Vorschriften der Moral in Ansehung der Verträge, Ehrlichkeit und Treue.

1. Unveräusserliche Rechte können, in so fern sie unveräusserlich sind, durch keinen Vertrag abgetreten werden; denn sie können nicht übernommen werden, welches doch wesentlich zur Gültigkeit eines Vertrages gehört.

2. Ein absolut unveränderliches Recht kann niemals, und ein relativ unveräusserliches nur in so fern, als es eine höhere Pflicht fordert, abgetreten werden. Z. B., zur Vertheidigung der bürgerlichen Gesellschaft darf man das eigne Recht auf Erhaltung seines Lebens sich einschränken lassen.

3. Ich darf nicht freywillig der Sklave eines Andern werden, d, h., mich unbedingt der Willkühr eines Andern unterwerfen.

4. Uiber das, was nicht mein ist, kann ich Niemanden durch einen Vertrag ein Recht geben.

5. Sobald etwas, das ich versprochen habe, unveräusserlich wird, so darf ich das Versprechen nicht halten; ich bin aber dem Andern zur baldigsten Anzeige und zum möglichsten Ersatze verbunden.

6. Ich soll nichts versprechen, was ich nicht halten kann, oder will; auch nicht im Scherze, wenn der Andere den Scherz nicht verstehen möchte.

7. Ich soll das Versprechen halten, wenn es mir auch beschwerlich würde, sobald der Andere auch unter diesen Umständen darauf gerechnet haben kann.

8. Null und nichtig ist ein Vertrag, oder ein Versprechen, das mit Unrecht erzwungen, von einem der Contrahenten durch Bosheit und Arglist erschlichen, oder ohne möglichen Vernunftgebrauch eingegangen worden ist; es müsste denn bey nachherigem Vernunftgebrauche eine stillschweigende, oder ausdrückliche Genehmigung erfolgt seyn.

q.

Grade der Untreue.

Die *Untreue* ist desto grösser:

1. Je wichtiger der Gegenstand des Vertrages oder Versprechens für den Andern war.

2. Je nöthiger die Sicherheit eines Vertrages für die Erhaltung der menschlichen Gesellschaft war.

3. Je absichtlicher und freyer ich den Vertrag eingieng, und das Versprechen that.

4. Je grösser die Erwartungen waren, die ich dadurch bey dem Andern erwecken wollte, oder wodurch sich doch voraus sehen liess, dass ich sie natürlich erwecken würde.

5.

Vom Eide.

Ein *Eid* (Juramentum) ist die Anrufung Gottes zum Zeugen, um seine Aussage oder sein Versprechen zu verstärken.

Damit wir diese Definition deutlicher machen, müssen wir die vornehmsten Umstände, die bey einem Eide vorkommen, insbesondere durchgehen, und sehen;

1. auf die Person, welche schwöret, da sichs denn frägt, wer einen Eid ablegen könne? Aus dem Wesen des Eides, so fern derselbe ein Zusatz ist, der unseren Worten zu mehrerer Bekräftigung beygefüget wird, und es also mit demselben gleiche Bewandtniss, wie mit einem Vertrage hat, fliesst, dass davon Alle ausgeschlossen sind, die den Gebrauch der Vernunft nicht haben, wie Kinder und Narren.

2. Muss auf die Beschaffenheit des Eides selbst gesehen werden; d. h., der Eid muss wohlbedächtig und mit Vorsatze abgelegt werden; indem darinn allemal Gott als Zeuge und Richter zugleich angerufen wird.

Wer einen *falschen Eid* ablegt, wer das bricht, was er geschworen hat, zu halten, versündiget sich gröblich gegen die Pflicht der *Ehrlichkeit* und *Treue*; denn der Eid wird, weil er Gott, den Kenner des Innersten zum Zeugen der Wahrheit aufruft, von der Gesellschaft als die unzweifelhafteste Erklärungsart betrachtet.

Man hat die Frage aufgeworfen, ob man einen *Atheisten* zum Eide zulassen könne? Diese Frage hat theoretisch betrachtet keine Schwierigkeit; denn es ist einleuchtend, dass ein Mensch, der Gott läugnet, keinen eigentlichen Eid schwören kann; kommt es aber zur Praxis, so nützet sie nicht viel; denn ist Jemand im Herzen ein Atheist, so wird er solches verbergen, und solange man nicht weiss, dass er ein Gotteslaugner ist, so kann die Frage selbst nicht Statt haben.

Eine andere Frage war; ob man Personen zum Eide lassen könne, die an falsche Götter glauben, z. B., Heiden.

Erfordert es die Noth, dass man einen Heiden muss schwören lassen, so muss man freylich zugeben, dass er bey seinen falschen Göttern schwöre; denn er hält sie für wahre Götter, ehret und fürchtet sie, schwöret bey dem, was ihm das Heiligste ist.

Man hat auch darüber gestritten, ob es erlaubt sey, dass ein Bevollmächtigter für seinen Bevollmächtiger, oder wie man sich auszudrücken pflegt, in des andern Seele schwören dürfe?

Der berühmte *Gundling* entscheidet hierüber also:

Da zwischen dem Paciscíren und dem Schwören kein Unterschied sey, und man allerdings durch Andere Pacisciren kann, so sey es nicht abzusehen, warum dieses auch bey einem Eide nicht angehen sollte.

Aus dem, was wir bisher von der Natur eines Eidschwures vorgetragen haben, ergeben sich folgende Wahrheiten;

1. Kein Eid verbindet mich, etwas Verbothenes oder Unmögliches zu leisten, in welchen Fällen auch kein Vertrag Statt hat, daſs ich dasselbe halten müſste. Doch bleibet es immer eine Verwegenheit, wenn man unbedachtsam, oder sonst aus einem anderen Fehler sich dahinbringt, daſs man sich zu etwas Verbothenem oder Unmöglichem verbindlich macht.

2. Man ist nicht schuldig einen Eid zu halten, wozu man entweder durch Betrug verleitet, oder durch unrechtmäſsige Gewalt gezwungen worden; denn die Verbindlichkeit in der Hauptsache, oder in dem Versprechen selbst fällt weg, indem die Einwilligung, freywillig und ohne Zwang geschehen muſs.

Man kann folgende Arten des Eides unterscheiden:

1. Den Zeugeneid oder Bekräftigungseid;
2. den Versprechungs- oder Zusagungseid;
3. den Erfüllungs- oder Ergänzungseid;
4. den Reinigungseid.

Der Zeuge - oder Bekräftigungseid (juramentum affertorium) beftehet darinn, dafs man befchwöret, unfer Zeugnifs von einer gefchehenen Sache fey wahr.

Der Verfprechungs - oder Zufagungseid, (juramentum promifforium) befchwöret die Haltung eines Verfprechens.

Der Erfüllungs - oder Ergänzungseid, (Juramentum fuppletorium) ift der Eid des Klägers.

Der Reinigungseid (Juramentum purgatorium) ift der Eid des Beklagten.

Auch jede *Verficherungsformel*, gemeine Schwüre, — verftärket die Verbindlichkeit zur Haltung des Befchworenen, indem man dadurch ftärkere Erwartungen der Treue und Wahrheit rege macht.

S.

Unbilligkeit. — Undankbarkeit.

Eine Untreue, die fich auf ftillfchweigende und unbeftimmte Verträge oder Verfprechungen bezieht, ift eine *pofitive Unbilligkeit*, oder *Undankbarkeit.* Z. B., Eltern erweifen ihren Kindern Gutes. Die Kinder find alfo ftillfchweigend verbunden, die Eltern zu ehren, ihnen wieder Gutes zu erweifen. Thun fie das nicht, fo handeln fie *unbillig, undankbar.*

t.

Dankbarkeit.

Dankbarkeit dagegen ist Vergeltung des empfangenen Guten.

Es giebt eine *Dankbarkeit des Herzens*, d. i., Dankbarkeit aus Neigung; und eine *Dankbarkeit aus Pflicht;* d. i., Dankbarkeit aus Grundsätzen. Erstere gründet sich auf Uiberlegung, Letztere auf Rührung. Welche ist schätzbarer?

u.

Gesellschaftliche Treue, und Untreue.

Durch die Vereinigung der Menschen zu einer Gesellschaft werden von Allen, bey allen Mitgliedern, gewisse Erwartungen rege gemacht, die sich auf den gemeinsamen Zweck der Gesellschaft beziehen, die also erfüllet werden müssen. Wer diese Erwartungen nun nicht erfüllet, macht sich der *gesellschaftlichen Untreue* schuldig, so wie der, der sie erfüllet, *gesellschaftliche Treue* ausübt.

Gesellschaftliche Untreue, da sie Untreue gegen Mehrere ist, ist grösser als Privatuntreue, weil Mehrere dadurch verletzet werden.

Die Pflicht eines treuen Gliedes einer Gesellschaft ist daher, alles zu unterlassen und zu thun, was nach dem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrage die übrigen Mitglieder von ihm erwarten können, dass er es zu dem Zwecke der Gesellschaft unterlassen oder thun werde.

x.

Staat. — Zweck des Staats.

Staat ist eine durch wechselseitigen Vertrag entstandene Gesellschaft in der Absicht, die Rechte der Menschheit geltend zu machen, d. i., die äussere Freyheit der Verbundenen unter sich gegen innere und äussere Angriffe durch vereinigte Gewalt zu schützen. Der *Zweck des Staates* ist daher die Sicherstellung und Vermehrung der äusseren Freyheit, nämlich des Zustandes, wo man das, was recht ist, ungehindert thun kann, wo man seine eigenen Kräfte zum erlaubten Zwecke nach Willkühr gebrauchen kann; mithin *äussere Sicherheit* und *bürgerliche Freyheit.* Alle Einrichtungen des Staats müssen folglich dahin abzielen, die Hindernisse dieser allgemeinen Freyheit, wegzuräumen, also zu verhindern;

1. dass die persönliche Freyheit eines Jeden nicht gestöret werde, durch Menschen, die nicht zur Gesellschaft gehören.

2. Dass die Glieder der Gesellschaft selbst Niemanden im Gebrauche ihrer persönlichen Rechte und Kräfte stören.

y.

Vortheile, die aus einem rechtlich organisirten Staate für den Menschen entspringen.

Im Naturstande herrscht lauter Unrecht; in einem rechtlich organisirten Staate hingegen sitzt das Recht auf dem Throne; in jenem wird

Jeder ſtets mit Unterdrückung und Vernichtung bedrohet, in dieſem genieſst er neben der gröſsten Freyheit die gröſste Sicherheit. Im Naturſtande handelt Jeder, wie es ihm gelüſtet, — und das macht das Unrechtmäſſige dieſes Zuſtandes aus, — in dieſem darf und kann jeder blos das thun, was recht iſt. Der Staat iſt daher ſowohl zur Erhaltung des Menſchengeſchlechtes, als zur Cultur deſſelben nothwendig, ſo daſs das Menſchengeſchlecht ohne Staat ſchon längſt entweder wieder vertilgt worden wäre, oder verwildert und ohne Bewuſtſeyn des Zweckes ſeines Daſeyns vegetiren würde. — Nur im Staate iſt eine durchgängige Herrſchaft der Gerechtigkeit möglich. Wer auſſer demſelben lebt, iſt ein, wenn auch nicht immer unrecht Handelnder, doch Andere mit Ungerechtigkeiten Bedrohender, und darf daher gezwungen werden, in einen Zuſtand einzutreten, wo Jedem das Seine wird, und wo es ihm geſichert iſt. Extra civitatem nulla eſt juſtitia.

Z.

Bürger. — Bürgerpflicht.

Wer die Vortheile einer Staatsverfaſſung annimmt, der erklärt ſich ſchon dadurch für einen *Bürger*, und unterwirft ſich der *Bürgerpflicht*.

Die *Bürgerpflicht* iſt die Unterwerfung unter gemeinſchaftliche Geſetze, und die Uibernahme der Laſten und Vortheile, die aus einer ſolchen Unterwerfung entſpringen.

α.

Regent, Tyrann, Despot.

In keinem wirklichen Staate der Erde findet sich die Macht des Staates unter alle Theile und Mitglieder desselben gleich vertheilt.

Einer oder *Einige* sind *Regenten*, Andere werden von diesen regieret, und sind *Unterthanen*.

Die wirklichen Regenten sind *moralisch ungültig*, so fern sie die Unterthanen als Sachen, nicht als Personen, als Mittel, nicht als Zwecke betrachten und behandeln. Sie heissen dann

1. *Tyrannen*, in so fern sie die Herrschaft über freye Menschen, sich selbst anmassen, ohne ausdrückliche oder stillschweigende Einwilligung der Gesellschaft.

2. *Despoten*, in so fern sie nach Gesetzen herrschen, die lediglich aus ihrem eigenen Willen, nicht aus dem Willen der Gesellschaft entspringen, und nicht als aus diesen entsprungen, vorgestellt werden können.

Moralischgültig sind die Regenten, in so fern sie weder als *Tyrannen* noch als *Despoten* zu betrachten sind.

β.

Regentenpflichten.

Der moralischgültige Regent darf daher nicht

1. wissentlich solche Gesetze geben, wodurch die äussere Freyheit nicht sichergestellet, und vermehret wird.

2. Er darf nicht die Rechte der Menschheit und Menschlichkeit auch an den geringsten Unterthanen verletzen.

3. Er darf nicht die Gesellschaft seinem Privatzwecke, persönlichen Neigungen, und Leidenschaften aufopfern.

4. Er darf nicht einzelne Theile der Gesellschaft einem andern Theile derselben eigenmächtig aufopfern, ohne mögliche Einwilligung des Ganzen.

5. Er darf nicht wissentlich die natürliche Freyheit eines Einzelnen, oder aller Unterthanen enger beschränken, als es die bürgerliche Freyheit überhaupt erfordert.

6. Er darf nicht grössere Mittel anwenden, als zu dem Zwecke der äussern und inneren Sicherheit gehören.

Dagegen haben aber auch die Unterthanen ihre strengen Pflichten.

γ.

Pflichten der Unterthanen.

Ein Bürger sündiget gegen den Staat, er ist untreu gegen die Gesellschaft, so fern er sich mit Beybehaltung der Vortheile eines Staatsbürgers, den erkannten Bedingungen nicht unterwirft, woran die Theilnahme an den Vortheilen des Staats gebunden ist. Diess geschieht:

1. Durch Ungehorsam gegen die bürgerlichen Gesetze.

2. Durch gänzlichen Mangel an äusserer Unterwerfung unter die richterlichen Aussprüche des Staats.

3. Durch Widersetzlichkeit gegen solche Zwangsmittel, wodurch die Rechte der Menschheit und Menschlichkeit nicht gekränket werden.

4. Durch gewaltsame oder heimliche Entziehung seiner vertragsmässigen Dienste und anderer Beyträge zu den Bedürfnissen des Staats.

5. Durch Unternehmungen wider die äussere Sicherheit des Staats, überhaupt durch Verrätherey.

6. Durch geheime Anschläge und Verbindungen, (Status in Statu) welche den erlaubten Zweck der bürgerlichen Gesellschaft ganz oder zum Theil verhindern.

7. Durch Verletzung der persönlichen Würde des Regenten, (Crimen læsæ majestatis,) durch Urtheile, welche zur Verachtung, zum Un-

gehorſam und zur Widerſetzlichkeit verleiten.

Nichts ehret den Menſchen mehr, als der Gehorſam gegen die Geſetze, mögen es nun Rechts- oder Tugendgeſetze ſeyn, weil man durch denſelben ſeine Perſönlichkeit auch im Reiche der Nothwendigkeit behauptet, ſich als ein freyes Weſen zeigt, und Hochachtung gegen die Vernunft offenbaret. Der Menſch würde unter den Sachen verloren gehen, wie alles, was vernunftlos exiſtirt, wenn er ſich von der Unterwerfung unter die Geſetze frey ſpräche, und entweder ganz als ein Spielball der Nothwendigkeit erſcheinen, oder als Rebell im Reiche der Geſetzlichkeit auftreten würde. Mag Jemand noch ſo wenig Talente und Einſichten haben, wir fühlen doch die tiefſte Hochachtung gegen ihn, ſobald er ſtets willig und uneigennützig dem Vernunftgebothe gehorcht. Trotz ſeinen geringen Geiſtesgaben zeiget er ſich doch ſtets groſs und ehrwürdig, wenn er ſich freudig vor dem Rechte beugt.

8.

Iſt der Staatsbürger auch in dem Falle, wo die Geſetze gegen ſeine Uiberzeugung von Recht und Unrecht anſtoſſen, verpflichtet, denſelben zu gehorchen?

Ein guter Bürger iſt derjenige, der pünktlich und gewiſſenhaft den Geſetzen des Staates gehorcht, und ein ehrlicher Mann trägt kein Bedenken, ſich auch Geſetzen zu unterwerfen, die gegen ſeine Uiberzeugung von Recht und Unrecht anſtoſſen; denn er kann ja irren, und Etwas für

unrecht und unzweckmäſſig halten, was doch Recht und zweckmäſſig iſt. Und wenn auch das Geſetz, dem er Gehorſam ſchuldig iſt, wirklich ungerecht ſeyn ſollte, ſo wird er ſich doch gegen daſſelbe nicht widerſpänſtig bezeigen, ſo lange es noch Gültigkeit hat; denn er weis, daſs er nicht allein es iſt, der Geſetze geben und aufheben kann, daſs dieſes nur dem Souverain zukomme, der jeden Widerſtand der Einzelnen mit Gewalt niederzuſchlagen berechtigt iſt, weil er als Perſon heilig und untaſtbar iſt. Als Menſch wird er zwar die Ungerechtigkeit ſolcher Geſetze rügen, und ſo viel als möglich zur Abſchaffung derſelben beytragen, aber ſich doch niemals erkühnen, dieſe Abſchaffung eigenmächtig und mit Gewalt durchſetzen zu wollen, weil er jeden Widerſtand gegen den Oberherrn für widerrechtlich hält. Er wird gehorchen, aber Beſchwerde mit Beſcheidenheit führen. Er wird ein ruhiger Bürger ſeyn, aber ſich am gehörigen Orte für die gute Sache verwenden. Schweigen iſt keine Pflicht des Bürgers; er ſoll reden, aber nur da, wo ſeine Reden keinen Nachtheil ſtiften können. Reden ſoll er, aber immer mit Achtung gegen den Geſetzgeber, in deſſen Willen der Wille aller eingeſchloſſen iſt. Alle Ungerechtigkeit zu unterlaſſen, iſt dem Bürger heiliges Geboth; heilig iſt ihm folgender von uns zu erweiſender Satz.

c.

Thätlicher Widerstand, gegen den, der das Ruder der bürgerlichen Gesellschaft in Händen hat, ist unter allen Umständen unerlaubt.

Die Gründe für diesen Satz nehmen wir aus den ersten Begriffen des Rechts, und aus der moralischen Natur des Menschen, aus Vernunft und Freyheit, her. Es sind nachstehende:

1. Die Natur des Menschen hat den Saamen der Vernunft und der Moralität in sich. Dieser Saamen kann aber nur allein in der bürgerlichen Gesellschaft aufgehen; ausser dieser bleibt der Mensch wild, und folget nur dem Instinkte. (Lit. Z.) Die bürgerliche Gesellschaft also zu erhalten, ununterbrochen in ihr zu verharren, alles zu unterlassen, was auch nur auf eine Zeit lang das Band der bürgerlichen Vereinigung auflöset, ist die erste Pflicht des moralischen Menschen, welcher weis, dass ausser dieser Vereinigung auch die Möglichkeit verloren gehet, Pflichten auszuüben. — Nun aber wird die bürgerliche Gesellschaft aufgelöst, die Staatsverbindung höret auf, der Bürger tritt in den Naturstand zurück, alsbald dem bestehenden Oberhaupte auf eine thätliche Weise widerstanden wird; denn alsbald diess geschieht, ist noch keine Form einer neuen Staatsverfassung gebildet; keine neue erkannte Obrigkeit, keine Pflicht des Gehorsames ist vorhanden; denn alles dieses soll erst durch den Widerstand erschaffen, oder anders gebildet werden; erst am Ende des Streits eine verbesserte Ordnung der Din-

ge hervorgehen. Bevor nun diefs gefchieht, ift gar keine bürgerliche Ordnung, ift kein pflichtmäffig Befehlender und Gehorchender da, der Staat ift auf eine Zeit lang vernichtet. Da aber in einem folchen Zuftande gar keine Pflichten anerkannt, noch ausgeübet werden können, und der Widerftand des Volkes gegen das Oberhaupt des Staats die bürgerliche Gefellfchaft aufhebt, fo hören in der That während eines folchen Streits die Menfchen auf, als moralifche Wefen zu handeln; die Ideen von Pflicht und Recht werden dunkel, und fchwankend, und das höchfte Intereffe des Menfchen, feine Vernunft und Sittlichkeit wird aufgegeben. Jeder thätliche Widerftand gegen das Staatsoberhaupt ift alfo moralifch Unrecht.

2. Ift der thätliche Widerftand gegen das Staatsoberhaupt auch darum unzuläffig, weil nie die ganze Nation die Revolution anfangen kann; denn den Anfang der Widerfetzlichkeit mufs immer nur ein Theil machen; nämlich der, welcher den Mifsbräuchen näher, fie beffer einfieht, oder von ihnen mehr gedrückt, fie lebhafter verabfcheuet. Aber diefer Theil ift immer nur eine Faktion, fo lange er die Einftimmung der Nation nicht erhalten hat, und da diefe Einftimmung nie vollftändig erhalten werden kann, fo bleibt auch bey dem Fortgange der Revolution ein Streit von Faktionen gegeneinander, und aus der Begierde nach Verbefferung des Staats wird nun, da einmal Krieg entftanden ift, Begierde nach Sieg und Unterdrückung der Gegner. Und da nach aller Erfahrung die bürgerlichen Kriege graufamer, als die Nationalkriege geführet werden; fo find auch

die Leidenschaften, die im bürgerlichen Kriege entstehen, von der wüthendsten Art, und zerstören nothwendig alles Gute, bringen absolute Unordnung hervor, und es ist nicht zu läugnen, dass eine fehlerhafte Ordnung doch immer einer absoluten Unordnung vorzuziehen sey.

3. Es ist wider die Vernunft gehandelt, das Wohl einer Nation, das eben durch die Vernunft und durch Gesetzgebung erhöhet werden soll, dem Spiele des Zufalls Preiss zu geben, und doch geschieht dieses bey jeder Revolution, weil hier, so wie im Kriege auf Glück und Umstände alles ankömmt.

4. Man sieht es als eine der grössten Ungereimtheiten des Mittelalters an, dass es seine Rechtsstreitigkeiten durch Duelle entscheiden liess. Eine Nation, welche eine Revolution anfängt, thut nichts anders. Sie tritt auf dem Kampfplatze auf, um ihre Rechte, und die Rechte ihrer Regenten durch ihre Stärke und Geschicklichkeit im Morden entscheiden zu lassen, und erreicht weiter nichts, als dass dadurch gezeigt wird, welche Parthey die glücklichere oder kühnere ist, aber nicht, welche Recht habe, was doch eigentlich entschieden werden sollte.

5. Jeder thätliche Widerstand gegen das Staatsoberhaupt ist mit Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit gegen andere Unschuldige verbunden, welche durch die aufgehobene Ordnung in ihren Rechten gekränkt, und in Ansehung ihres äusseren Zustandes, — Wohls — verschlimmert werden, folglich auch darum unerlaubt.

6. Ist heut zu Tage besonders im gesitteten Europa der Widerstand der Nation gegen das Staatsoberhaupt ein ganz überflüssiges Unternehmen; denn vermöge der verfeinerten Nationalsitten, vermöge der moralischen Begriffe und der Religion sind die Oberhäupter der Staaten keine Tyrannen mehr. Da die Menschheit noch in der Wiege lag, gab es wohl Unterdrücker des Volks, und wenn da eine Revolution bey den Gedrückten ausbrach, so war sie ein Werk der physischen Natur, nie aber der Vernunft, aus welcher sie niemals hervorgehen, folglich auch nie von der Vernunft gebilligt, oder auch nur gewünschet werden kann.

7. Sagen, Widersetzlichkeit gegen die Tyranney sey der *ganzen Nation* erlaubt, sey erlaubt, wo das *ganze Volk in corpore ungetheilt aufsteht*, ein allen Individuen gleich unerträglich gewordenes Joch abzuschütteln, heisst so viel, als nichts sagen, weil es nie geschehen wird, und geschehen kann, dass eine grosse Menge Menschen von selbst in einem Augenblick in gleichen Gefühlen und gleichen Entschlüssungen übereinstimmte.

8. Sagen, Revolutionen seyen bey gewissen Bedrückungen den Bedrückten erlaubt, heisst, den Leidenschaften der Menschen freyen Spielraum geben, und der Vernunft und der Moralität die Sterbeglocke läuten, heisst Ungerechtigkeit, Rachsucht, Raub, und Mord herbeyziehen; denn da kann jeder kühne Bösewicht, jeder Unzufriedene, jeder in der Einbildung sich gekränkt Glaubender aufstehen, sich in einen Anhang, der

ihm

ihm gleicht, ſammeln, und rufen: „Seht, dieſe Bedrückungen ſind da!

9. Behauptet man; es ſey bey einem gewiſſen Grade des Druckes den Einzelnen erlaubt, ſich dem Staatsoberhaupte zu widerſetzen, ſo frägt ſichs, welches iſt dieſer Grad, welche iſt die Anzahl der Leidenden? Welcher Miſsbrauch der oberſten Gewalt muſs vernünftiger Weiſe ertragen, und welcher darf mit Gewalt hintertrieben werden? Welches Verhältniſs muſs der unterdrückte Theil des Volks zu dem Begünſtigten oder zu dem Ungetaſteten haben, — denn bey der tyranniſchſten Regierung giebt es immer Günſtlinge und andere völlig Vergeſſene, und deswegen ungeſtört bleibende Unterthanen, — wenn er ſich anmaſſen darf, im Namen des ganzen Volks zu handeln; alle dieſe Fragen ſind a priori nicht zu beantworten, und eben ſo wenig auch aus der Erfahrung, weil da jeder Einzelne für ſich vernommen werden müſste, und dann nur Wahrnehmungsurtheile der verſchiedenſten Art zum Vorſchein kommen würden.

10. Endlich: Da nie eine ganze Nation zu einer Revolution einwilligen kann, indem es immer Einzelne darunter geben wird, die ſich theils nicht bis zum Unerträglichen gedrückt fühlen, theils ganz wohl befinden, und alſo bey der eingeführten Ordnung der Dinge verbleiben wollen, ſo iſt jeder Widerſtand nur ein einſeitiges Unternehmen, mithin Beleidigung der Rechte derjenigen Staatsglieder, die keine neue Form begehren. Sie ſind mit der zufrieden, welche ſie haben, weil ſie nicht vorausſehen können, ob ſie eine beſſere bekom-

men werden; es ist ja möglich, dafs noch eine schlimmere hervortrete.

ζ.

Pflichten der Staaten gegen einzelne Menschen, und andere Staaten.

Ein Staat und sein Regent hat auch natürliche Pflichten gegen die ganze menschliche Gesellschaft, gegen einzelne Menschen auſſer dem Staate, gegen fremde Völker und Staaten. In diesen Hinsichten dürfen also keine Ungerechtigkeiten, keine Eingriffe in fremde Rechte einzelner Personen, oder Verbindungen begangen werden, weil dadurch die Menschheit entehret würde, die sowohl in einzelnen, als in ganzen Gesellschaften respectirt werden mufs.

η.

Ersatz, Wiedererstattung.

Jede begangene Ungerechtigkeit, Unredlichkeit, Treulosigkeit, und jede andere zugefügte Beleidigung fordert, sobald sie anerkannt wird, *Ersatz*, so weit dieser nur irgend physisch und moralisch möglich ist.

Ich mufs den Ersatz leisten können, ohne eine neue Ungerechtigkeit gegen andere Menschen, oder eine Verletzung des Rechtes der Menschheit, in meiner eigenen Person zu begehen. Wenn ich dann den Ersatz unterlieſſe, so würde ich die begangene Ungerechtigkeit fortsetzen. Was dem Eigenthümer nicht ersetzt werden kann, das mufs der Menschheit überhaupt ersetzt werden.

Wo keine Entſchädigung möglich iſt, da muſs wenigſtens durch *Abbitte* das Unrecht anerkannt werden.

§. 38.

Vierte Menſchenpflicht: „Erhöhe die Würde der Menſchheit!“

Die Würde der Menſchheit wird erhöhet einmal im *Allgemeinen*, und dann *insbeſondere*.

Im Allgemeinen: Durch Geſinnungen und Thaten, welche zu erkennen geben, daſs man die Würde der Vernunft und Menſchheit poſitiv anerkenne; durch Thaten, die zu erkennen geben, daſs ich meine eigene und jedes vernünftigen Weſens Bildung vor Augen habe, daſs ich mich ſelbſt nicht vernachläſſige, keine poſitive Selbſtpflicht verletze.

Insbeſondere: durch Beobachtung nachſtehender Vorſchriften:

a. Hege und äuſſere gegen das ganze menſchliche Geſchlecht, und gegen jeden Einzelnen ſo viel Achtung und Vertrauen als möglich iſt.

b. Befördere die Anerkennung der Menſchenwürde durch Darlegung deines eigenen moraliſchen Werthes in ſittlichen Handlungen.

c. Durch Geſinnungen und Thaten, welche zeigen, daſs ich Menſchheit, Vernunft, Sittlichkeit, und Religion von allen Menſchen in Ehren gehalten wiſſen will.

d. Durch Hinderung, daſs menſchliche Charaktere und Handlungen nicht kund werden, wel-

che die Menschheit entehren könnten. Verbrechen gehören vor den Richter, und sonst nirgends anders hin.

e. Durch Kundmachung alles dessen, was der Menschheit zur Ehre gereicht.

f. Durch Beobachtung der *Ordnung der Natur, wodurch Menschen ihr lebendiges Daseyn erhalten*, indem man die darauf abzielenden Kräfte und Naturtriebe nicht wider ihren Zweck, sondern auch der Würde der Menschheit vollkommen gemäss anwendet und behandelt; also durch Beobachtung derjenigen Pflichten, die sich auf den Geschlechtstrieb beziehen.

Nro. 1.

Pflichten, die sich auf Geschlechtstrieb beziehen.

Der Mensch ist nicht blos Thier; also muss auch dieser thierische Trieb in ihm etwas mehr als blos thierisch seyn; er muss menschlichen Naturzweck haben.

Der Zweck der Thierheit ist Erhaltung der Art; der Zweck der Menschheit muss also darinn bestehen, dass durch Beförderung dieses Triebes die Würde der menschlichen Natur erhalten, und nicht erniedriget werde. Die Würde der menschlichen Natur aber würde nicht erhalten, sondern erniedriget, Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit sowohl gegen sich selbst als Andere begangen werden, wenn man bey Befriedigung dieses Triebes sich blos als Thier verhielte. — Man muss demnach folgende Wahrheiten stets vor Augen haben:

1. Es ist Erniedrigung der Menschheit, eine Person blos zur Stillung einer thierischen Begierde zu gebrauchen; denn jede Person ist selbstständiger Zweck.

2. Es ist Erniedrigung der Menschheit, eine Naturanstalt, deren Bestimmung die Erhaltung der Menschheit also Beförderung des Daseyns von einem selbstständigen Zwecke ist, als ein blosses Mittel zur Beförderung eines zufälligen Zwecks, der Sinnenlust, zu betrachten und zu behandeln.

3. Es ist Erniedrigung der Menschheit, die Ordnung der Natur zu zerstören, wodurch die Menschen ihr lebendiges Daseyn erhalten.

4. Es ist lieblos gegen die Menschheit gehandelt, wenn man verhindert, dafs Menschen zum Leben kommen, und dennoch die sinnlichen Vergnügungen geniefst, womit die Natur die Erzeugung derselben weislich verknüpft hat.

5. Es ist Ungerechtigkeit gegen Andere, wenn man sie als Werkzeuge seiner Sinnenlust gebraucht, wider ihre vernünftigen und sinnlichen Zwecke.

6. Es ist Ungerechtigkeit gegen sich selbst, wenn man durch Befriedigung dieses Triebes sein eigenes Wesen, seine Vollkommenheit oder Glückseligkeit zerstöret.

7. Es ist Verachtung der Menschheit, die Zeugungskraft in sich selbst, oder in Andern zu zerstören und zu schwächen, wenn es auch übrigens zur Vermehrung seiner eigenen Vollkommenheit und Glückseligkeit dienen könnte

Eine ſolche Zerſtörung oder Schwächung kann geſchehen:

α. Durch unmittelbare Zerſtörung der Organe,

β. durch unnatürlichen Gebrauch derſelben;

γ. durch unmäſſigen, ausſchweifenden, obgleich der Art nach natürlichen Gebrauch.

8. Es iſt Verachtung der Menſchheit; wenn man den Fortpflanzungstrieb zweckmäſſig äuſſern könnte, ihn aber aus niedrigen Abſichten unterdrückt.

9. Es iſt Verachtung der Menſchheit, wenn man ihn abſichtlich ſo befriedigt, daſs nur das Vergnügen der Wolluſt genoſſen, die Fortpflanzung des Geſchlechts aber verhindert wird.

Die Realiſirung dieſer Wahrheit, Beobachtung derſelben als Moralvorſchriften giebt *Keuſchheit*.

Nro. 2.

Keuſchheit. — Moraliſche und phyſiſche Mittel, ſie zu erhalten.

Die Geſinnung eines Menſchen, der die Ordnung der Natur in Erhaltung des menſchlichen Geſchlechts ehret, und ſeiner Lage gemäſs befolgt, oder ſittliche Hochſchätzung und Heilighaltung der Ehe, heiſst *Keuſchheit*.

Die Keuſchheit iſt als eine heroiſche Tugend anzuſehen, weil ſie eine Bezähmung der heftigſten Begierden erfordert. Bey dem andern Ge-

ſchlechte ift ſie beynahe das, was bey den Männern vernünftige Tapferkeit iſt. Auf der Inſel *Ceyus* iſt ſie ſehr hoch geſchätzt worden; *Plutarch* berichtet, man habe dort in 700 Jahren kein Beyſpiel erlebt, daſs eine Frau oder ein Mädchen ausgeſchweift hätte. Die Dichter und Mahler haben die Keuſchheit der *Lucretia*, der Gemahlinn des *Tarquinius Collatinus* verewigt. Man bewundert auch das Beyſpiel des *Cyrus*, des *Alexanders* und des *Scipio*. *Joſeph* ſollte durch ſeine Keuſchheit den gröſsten Eindruck machen.

Keuſchheit äuſſert ſich nicht nur in Thaten, ſondern auch in Reden und Gedanken.

Wenn der Geſchlechtstrieb im Jünglinge erwacht, und noch ohne beſtimmtes Ziel herumflattert; wenn Lüſternheit, Neugier, Männlichthun, und verführeriſche Beyſpiele ihn locken, ſich über die jugendliche Schamhaftigkeit hinwegzuſetzen, dann iſt gerade dieſe Schamhaftigkeit eine ſeiner wichtigſten Hilfstugenden.

Erniedrigung unter die Menſchenwürde, Erkaltung alles Eifers in der Ausbildung des Verſtandes und des Herzens, Trägheit, Abſtumpfung aller Seelenkräfte, und Blödſinn, Armuth, Lebensüberdruſs, peinigende Vorwürfe des Gewiſſens, Verachtung von Andern, oft auch Selbſtmord, ſind die *moraliſchen Folgen*. Schwäche, Hinfälligkeit des Körpers, vorzeitiges Altern, ſckeuſsliche Krankheiten, und ein früher, ſchrecklicher Tod die *phyſiſchen Folgen der Unkeuſchheit*.

Der Unglückliche, den *Unkeuſchheit* beherrſcht, befindet ſich in einem beſtändigen Verlurſte der Lebenskräfte. Das Feuer, ſo ihn belebt, erlöſcht immer mehr und mehr. Sein Körper ſchrumpfet

zusammen, die Fasern und Organe verlieren ihre Festigkeit, Spannung und Elasticität, und nichts ist im Stande, das wieder zu ersetzen, was dem Wollüstling entgeht. — Die Seele wird ihrer Energie beraubt, versinket in eine unbeschreibliche Dumpfheit, kann auf den Körper eben so wenig zurückwirken, als wenig dieser vermag, ihr als Organ zu dienen. Gedächtnifs, Einbildungskraft, Phantasie, Verstand, Urtheilskraft und Vernunft schwinden dahin, und Verzweiflung bleibt übrig.

Es gab eine Zeit, wo der deutsche Jüngling ein Muster der Enthaltsamkeit war, wo der deutsche Mann noch sich der Unschuld seines Herzens rühmen konnte. Es waren Kraftmenschen, die durch ihre Stärke und Gröſse die *Römer* selbst in Verwunderung setzten, und Väter von Kindern wurden, denen man es beym ersten Blicke ansah, dafs sie Reinheit der Säfte und Gesundheit, so wie Seelenreinheit von ihren Vätern ererbt hatten.

Zu den Ausschweifungen der Wollust gehört auch die *Onanie*. Es ist ein Laster, das Körper und Seele mit Riesengewalt angreift, niederwirft, und schrecklich martert; ein Laster, das die Vernunft schändet, die Menschheit entehret, die Gottheit höhnt, das alle Pflichten mit Füſsen tritt, und seine Anhänger tief unter die Thiere herabwürdigt.

Moralische Mittel zur Keuschheit sind:

1. Man mache es sich frühzeitig zum Grundsatze, dafs jede Befriedigung des Geschlechtstriebes auſser der Ehe unerlaubt sey, und dafs selbst in der Ehe Mäſsigung und die natürliche Ordnung beobachtet werden müſse.

2. Man vermeide die erſte Ausſchweifung; keine zieht ſo gewiſs die folgenden nach ſich, als dieſe. Wer noch nie bis zu dem höchſten Grade der Vertraulichkeit mit dem andern Geſchlechte kam, der hat ſchon darinn einen groſſen Schild der Tugend. Schamhaftigkeit, Schichternheit, ein gewiſſes inneres Gefühl vom Unrechtthun, überhaupt alle die zarten Empfindungen, die den Begriff der Jungfräulichkeit ausmachen, werden ihn immer noch auch bey ſehr groſſer Verführung zurückſchrecken. Aber eine einzige Uibertretung iſt im Stande, ſie alle unwiederbringlich zu vernichten.

3. Man beſchäftige den Geiſt mit ernſthaften Gegenſtänden, mit Gegenſtänden, die ihn von der Sinnlichkeit abführen, nähre ihn mit moraliſchen und religiöſen Wahrheiten.

4. Man vermeide alles, was die Phantaſie erhitzen, und ihr die Richtung auf Wolluſt geben könnte; z. B., ſchlüpfrige Unterhaltungen, das Leſen liebeathmender Romane, Comödien und Gedichte, lockere Tanzgeſellſchaften, den Umgang mit dem weiblichen Geſchlechte, beſonders mit jenen Perſonen, deren Sitten nicht die reinſten ſind; den Anblick der ſo beliebten Nuditäten und Carnoſitäten in den Werken der bildenden Künſte.

5. Man ſtelle ſich immer die Gefahr und die Folgen der Ausſchweifung recht lebhaft vor.

6. Man denke ſich die Abſcheulichkeit des Laſters, deſſen ſich der Wollüſtling ſchuldig macht. — Welcher Menſch von nur eini-

gem Gefühl und Gewiſſen, wird es über ſich erhalten können, der Verführer der erſten Unſchuld oder ehelichen Treue zu ſeyn? Wird ihn nicht zeitlebens der peinigende Vorwurf foltern, im erſten Falle die Blume im Aufblühen gebrochen, und ein noch unſchuldiges Geſchöpf auf ſein ganzes Leben phyſiſch und moraliſch unglücklich gemacht zu haben, deſſen nun folgende Vergehungen, Lüderlichkeiten und Verworfenheit ganz auf ihn als den erſten Urheber zurückfallen; oder im zweyten Falle die häusliche und eheliche Glückſeligkeit einer ganzen Familie geſtöret und vergiftet zu haben, ein Verbrechen, das nach ſeinem moraliſchen Gewichte abſcheulicher iſt, als Raub und Mordbrennerey? denn, was iſt bürgerliches Eigenthum gegen das Herzenseigenthum der Ehe? Was iſt Raub der Güter gegen den Raub der Tugend, der moraliſchen Glückſeligkeit?

7. Man ſtelle ſich die Erniedrigung des Charakters vor, der dazu gehört, Umgang mit den verworfenen weiblichen Creaturen, die der Wolluſt dienen, zu pflegen. Selbſt der Wollüſtling verachtet dieſe Geſchöpfe; muſs er auch nicht ſich ſelbſt verachten?

8. Man denke an ſein künftiges häusliches Leben, an ſeine künftige Gattinn, und an die Pflichten, die in dieſen Verhältniſſen unſer warten. Der Gedanke an die Perſon, der wir einſt unſere Hand reichen wollen, von der wir Treue, Tugend, und feſte Anhänglichkeit fordern, iſt unſtreitig ein groſſer Beweggrund zur eigenen Enthaltſamkeit

und Reinheit. — Man habe Achtung für die *Ehe*.

Zu diesen *moralischen* Mitteln wird es nicht undienlich seyn, auch einige *physische* hinzuzusetzen.

1. Man lebe äusserst mässig, und vermeide den Genuss aller die Säfte erhitzenden, und die Nerven reizenden Speisen und Getränke. Das Abendbrod sey vorzüglich sparsam.

2. Man mache sich täglich körperliche Bewegung bis zur Ermüdung; man arbeite, bis man eine Art Schwäche fühlt.

3. Man liege hart und kühl, und gehe nicht eher zu Bette, als bis uns der Schlaf die Augen schliesst, und verlasse solches, sobald man erwachet; man verlasse es auch in schlaflosen Stunden.

4. Man bade sich kalt.

Ich wünschte, jeder junge Mann lernte *Bürgers* Gedicht auswendig, und sagte sichs täglich her; es heisst:

Wer nie in schnöder Wollust Schooss
Die Fülle der Gesundheit goss,
Dem steht ein stolzes Wort wohl an,
Das Heldenwort: Ich bin ein Mann!

Denn er gedeiht, und sprosst empor,
Wie auf der Wies' ein schlankes Rohr,
Und lebt und webt der Gottheit voll,
An Kraft und Schönheit ein Apoll.

Die Götterkraft, die ihn durchfleußt,
Beflügelt ſeinen Feuergeiſt,
Und treibt aus kalter Dämmerung,
Gen Himmel ſeinen Adlerſchwung.

O ſchaut, wie er voll Majeſtät,
Ein Gott daher, auf Erden geht!
Er geht und ſteht voll Herrlichkeit;
Und fleht um nichts, dem er gebeut.

Sein Auge funkelt dunkelhell
Wie ein kryſtallner Schattenquell',
Sein Antlitz ſtrahlt wie Morgenroth
Auf Naſ', und Stirn' herrſcht Machtgeboth.]

Nro. 3.

E h e.

Eine Vereinigung von Perſonen beyderley Geſchlechts zur gemeinſchaftlichen Befriedigung des Geſchlechtstriebes, dem Zwecke der Zeugung gemäſs, heiſst *Ehe*, im weitläuftigen moraliſchen Sinne.

Da die Ehe ein Vertrag iſt, ſo darf dabey weder Gewalt noch Liſt angewandt, das Recht keines Dritten gekränkt, kein Recht der Menſchheit und Menſchlichkeit verletzt, und keine Untreue begangen werden. Innigſte Freundſchaft muſs die Verehlichten verbinden, wechſelſeitiges Vertrauen unter ihnen herrſchen, Eins muſs das Andere unterſtützen, Freud und Leid müſſen ſie gemeinſchaftlich theilen, Keines das Andere zur Illegalität und Immoralität verleiten,

beyde müssen Nachsicht gegen ihre Fehler haben, einander tragen, schonen, mit Sanftmuth belehren, und bessern, einander keineswegs als Sache behandeln, sich als Menschenerzeuger betrachten, und der göttlichen Ordnung in Ansehung dieses Punktes keinen Abbruch thun. Daher denn auch:

Nro. 4.

Die monoganische Ehe.

Nämlich der Vertrag, wodurch sich *zwey* Personen beyderley Geschlechts zur Befriedigung der Geschlechtsneigung, Erzeugung und Erziehung der Kinder lebenslänglich verbinden, und nur sich allein über ihre ganze Person gleiche wechselseitige Rechte verstatten; die einzige Bedingung ist, unter welcher die Befriedigung des Geschlechtstriebes ohne Verletzung der Menschheit moralische Gültigkeit hat. Alle übrigen, *als Polygamie*, *oder Vielweiberey*, *Polyandrie*, *oder Vielmännerey*, *Concubinat*, oder Haltung einer oder mehrerer Beyschläferinnen, bey rechtmässig angetrauter Gattinn, *Venus vaga*, oder Gemeinschaft der Weiber und *temporäre Verträge*, d. i., Ehen auf eine zeitlang geschlossen, können von der Moral nicht gebilliget werden, indem sie alle die in Ansehung der Erzeugung und Erziehung der Menschen festgesetzte göttliche Ordnung beeinträchtigen, und den Zwecken der Menschheit Abbruch thun; denn bey allen diesen Verbindungen wird immer ein Theil zum groben Werkzeuge der Sinnlichkeit herabgewürdigt, der Mensch als blosse Sache behandelt, die Erzeugung der Kinder entweder als Nebenzweck betrachtet, oder gar nicht in Rechnung gebracht,

oft auch verringert, oder wohl gar ganz vereitelt, und die gehörige Erziehung, wo nicht gar unmöglich gemacht, doch wenigstens erschwert.

In Ansehung des ganzen menschlichen Geschlechts, das erhalten werden soll, ist die Ehe Pflicht, aber keine absolute Pflicht; daher *Agamie*, *Cælibat*, wenn höhere Zwecke nur auf diese Art erreicht werden, oder grössere Uibel vermindert werden können, Recht und Pflicht seyn kann.

Nro. 5.

Der Keuschheit entgegen laufende Handlungen.

Der *Keuschheit* sind entgegengesetzt die Laster der *Hurerey*, des *Ehebruchs*, und der *Unzucht*.

Die Anwendung der Zeugungskräfte ausser dem Ehestande im moralischen Sinne ist *Hurerey* (Stuprum.)

Die Befriedigung des Geschlechtstriebes wider den ehelichen Vertrag, ist *Ehebruch*.

Die Aeusserung oder Reizung des Geschlechtstriebes wider und ohne den Naturzweck desselben, oder der Missbrauch der Geschlechtsneigung überhaupt ist im Allgemeinen *Unzucht*.

Allgemein verwerflich ist daher,

1. Jede unnatürliche Befriedigung des Geschlechtstriebes, die nicht blos der Menschheit und der Vernunft, sondern auch der Thierheit zuwider ist, z. B., *Onanie*.

2. Jede ausschweifende, die eigene Natur zerstörende Befriedigung des Geschlechtstriebes ausser und in der Ehe.

3. Jede zwar natürliche, und die Schranken der Natur beobachtende, aber durch *Zwang* oder durch *List* und *Betrug* von dem einen Theil erhaltene Befriedigung, folglich auch

4. Jeder Vertrag dieser Art, wobey der eine pacifcirende Theil im Ganzen verliert, und zum blossen Genusse Preis gegeben wird.

5. Wodurch ein Dritter, z. B., ein Ehegatte in seinem Rechte gewaltsam, oder heimlich gekränkt wird.

6. Wodurch das Entstehen mehrerer Menschen absichtlich oder doch wissentlich verhindert wird.

7. Die Pflicht der Ernährung, der Erziehung und Bildung der hilfsbedürftigen Kinder bey Seite gesetzt, oder zu sehr erschwert wird.

8. Jede eigennützige, oder die Würde der Menschheit entehrende Trennung der Ehe.

§. 39.

Fünfte und sechste Menschenpflicht: „Vervollkommne die Menschen! Beglücke die Menschen!“

Die Menschen vervollkommnen heisst: die Zwecke der Menschheit, so sehr man kann, und die

Rechte derselben befördern, auch ohne Verträge es schuldig zu seyn.

Menschen beglücken heisst: die Zwecke und den Gebrauch der Rechte der Menschlichkeit befördern, — ohne Verbindlichkeit durch Verträge.

Nro. 1.

Vorschriften der Moral in Ansehung der Vorschriften der Vervollkommnung des Nebenmenschen und seiner Beglückung.

1. Suche das Leben der Menschen zu erhalten, zu verlängern, ihnen die Herbeyschaffung der Nothwendigkeiten des Lebens zu erleichtern, zu erhalten, zu vertheidigen, zu beschützen, also ihnen Wartung, Pflege und Heilung in Krankheiten, Rettung im Unglücke, Verhütung des Selbstmordes, Schutz gegen mörderische Angriffe angedeihen zu lassen.

2. Sey ihnen beförderlich zur Stärkung und Cultur ihres Körpers, z. B., durch zweckmässige, physische Erziehung der Kinder.

3. Sey ihnen beförderlich zum freyen Gebrauche und zur Bildung ihrer Seelenkräfte. Diess geschieht durch zweckmässigen Unterricht, durch Verbreitung guter Schriften, Unterstützung guter Erziehungsanstalten; Anleitung und Antrieb zum eigenen Denken, und Prüfen u. s. w.

4. Sey

4. Sey ihnen behilflich zu äussern Mitteln, wodurch sie die Zwecke der Menschheit befördern können, z. B., zu Freunden, Unterstützern, Gönnern, zu Aemtern, u. s. w.

5. Beschütze und vertheidige ihre Rechte der Menschheit gegen fremden Angriff.

In Hinsicht auf die Beglückung der Menschen lehret die Moral:

1. Mache die Menschen besser, und dadurch mit sich selbst zufriedener.

2. Befriedige ihre unschuldigen Neigungen, so weit es deiner und ihrer eigenen Vollkommenheit nicht schadet. Darinn besteht die *Gefälligkeit;* d. i., die Neigung und Geschicklichkeit sich selbst in Kleinigkeiten nach der Neigung Anderer zu bequemen, wo es nicht mit höhern Pflichten streitet.

3. Erhöhe ihre Empfänglichkeit für Genuss, z. B., durch Abhärtung, durch Aufheiterung, durch Verbreitung menschenfreundlicher und zufrieden machender Grundsätze.

4. Vermehre ihre äussern Glücksgüter.

5. Vermehre die Kenntnisse, Kräfte, und Hülfsmittel, die ihnen zu grösserer Glückseligkeit beförderlich sind.

6. Verstärke, verbreite, belebe, die Uiberzeugungen, welche die Menschen mit ihrem ganzen Zustande zufrieden machen, und auch im Leiden sie beruhigen; z. B., reine Religionsbegriffe, Naturkenntnisse, &c. &c.

7. Beſchütze und vertheidige ihre Rechte der Menſchlichkeit gegen fremde Angriffe.

Wer Menſchen vollkommen macht, und ſie beglücket, verdient den Namen eines *Wohlthäters.*

Nro. 2.

Wohlthätigkeit, und ihre verſchiedenen Arten. — Praktiſche Bemerkungen.

Wohlthätigkeit heiſst die Pflicht, die Vollkommenheit und das Wohlſeyn der Menſchen zu befördern. Sie gründet ſich auf den erkannten Werth der Menſchenwürde.

Ihre Arten ſind:

1. *Dienſtfertigkeit*, wenn ich Andern meine Dienſte, oder einen Theil von der Wirkſamkeit meiner Kräfte widme.

2. *Mildthätigkeit*, wenn ich mein Vermögen, oder einen Theil meiner äuſſeren Kräfte zu den Zwecken der Menſchheit anwende.

3. *Billigkeit*, wenn ich den Gebrauch meines Rechtes, meiner äuſſeren Freyheit zum Beſten eines Andern einſchränke.

4. *Barmherzigkeit*, wenn ich dem Bedürfniſſe eines Andern, das dringender iſt, als das meinige, abhelfe.

5. *Geſelligkeit*, wenn ich Andern Dienſte erweiſe, die ihnen mehr nützen, als ſie mich koſten.

6. *Gemeinnützigkeit*, wenn ich vielen Gutes erweise. — — Wenn diese Viele zu einer Gesellschaft mit mir gehören, heisst die Gemeinnützigkeit *Gesellschaftsgeist*, und gehören hieher, der *Familiengeist*, *der Freundschaftsgeist*, der *Patriotismus*, der Geist der Aufopferung seines Privatvortheils für das menschliche Geschlecht überhaupt, auch für die Nachwelt, heisst *Weltbürgerschaft*, *Kosmopolytismus*.

Wohlthaten können entweder *wahre*, oder *Scheinwohlthaten* seyn. Jene sind Früchte der wahren Liebe, wo man weiter nichts sucht, als dem Bedürfnisse eines Andern beyzuspringen; diese aber kommen aus verderbten Neigungen, als Ehrgeiz, Eigennutz, Wollust, da man nicht sowohl auf der Nothleidenden, als sein eigenes Interesse sieht. Ehrgeizige sind freygebig, und theilen Wohlthaten aus, wenn sie sehen, dass sie dafür gelobet werden, ihren Ruhm vermehren. Eigennützige sind wohlthätig, wenn sie bemerken, dass ihnen ihre Wohlthätigkeit Zinsen bringen kann. Der Wollüstige ist wohlthätig, weil er gerührt wird von der Noth Anderer, und unangenehme Empfindungen hat, deren er los werden will. —

Alle diese Wohlthaten haben nur den Schein der Wohlthätigkeit; denn sie gehen nicht aus der Vernunft, nicht aus Achtung für das Gesetz, nicht aus erkannter Pflicht hervor, ihre Quelle ist die Sinnlichkeit, das Temperament.

Der Wohlthaten ausüben will, muss sich nach den Regeln der Billigkeit und Klugheit richten. Die Billigkeit erfordert, dass man hier nicht Einen dem Andern ohne Ursache vorziehe, wel-

ches geschieht, wenn man unwürdigen Personen was Gutes erweiset, und solches denjenigen, die es verdienen, entziehet. Die Unwürdigkeit bestehet entweder darinn, dafs man nicht bedürftig ist, und also die Wohlthat nicht braucht, oder wenn man auch dürftig ist, solche durch seine Lüderlichkeit übel anwendet. Denn wenn gleich Dürftige kein vollkommenes Recht haben, Wohlthaten von andern zu fordern, so wird dennoch ihr unvollkommenes Recht beleidigt, wenn ein Unwürdiger eine Wohlthat empfängt, die, wenn sie nicht aus Neigung, sondern aus Vernunft hervorgegangen wäre, einem Würdigen zugeflossen seyn würde.

Ereignet sich der Fall, dafs man nicht Allen, die unsere Hülfe verlangen, und solche auch verdienen, zugleich helfen kann, so gehet man hierinn nach der Ordnung, die für die Liebe bestimmt ist, man thut dem eher wohl, der uns näher ist.

Die Gerechtigkeit gegen sich selbst fordert, dafs man bey Ausübung der Wohlthätigkeit sie nicht verletze. Dieses geschieht insbesondere, wenn man mehr aufwendet, als unser Vermögen zuläfst. Man mufs auch auf die Pflichten Rücksicht nehmen, die man Andern, die man den Seinigen schuldig ist. Diese dürfen eben so wenig beeinträchtiget werden. Nebst dieser Einschränkung setzet der Wohlthätigkeit auch nach die physische Begrenzung eines jeden Menschen, gewisse nothwendige Schranken. Jeder Mensch ist nämlich eingeschränkt auf ein gewisses Maafs innerer Kraft, Fähigkeit und Einsicht, äussere Kräfte und Vermögen, und auf einen gewissen Wirkungskreis, den äussern Hindernisse nicht willkührlich erweitern lassen. — Indessen

ist es Jedermanns Pflicht, diese Grenzen nicht selbst zu verengen.

Eine Wohlthat höret auf Wohlthat zu seyn, wenn man sie dem Empfänger vorrückt, oder von ihm andere Dienste dafür verlangt.

Eine grosse Beförderinn menschlicher Vollkommenheit und menschlichen Wohls ist die *Freundschaft.*

Nro. 3.

Von der Freundschaft und ihrer Arten. Moral der Freundschaft.

Freundschaft ist vorzügliche Wechselliebe unter den Menschen.

Sie ist *moralisch rechtmässig*, und verspricht dem Zwecke der Sittlichkeit, d. i., sie ist auch *sittlich zweckmässig.*

Moralisch zweckmässig ist sie, weil ich nicht Allen gleiche Liebe schuldig bin, und auch nicht Allen ohne Verletzung der Selbstpflicht Liebe in gleichem Grade erweisen kann.

Sittlich zweckmässig ist sie, weil der allgemeine Zweck der Menschheit und Menschlichkeit durch eine gewisse Einschränkung der Liebe besser, als durch eine allgemeine Ausbreitung erreicht wird, in so fern ich nur die Gerechtigkeit, gegen die Uibrigen nicht dabey verletze.

In Ansehung ihres Zweckes ist die Freundschaft von dreyerley Art:

1. Freundschaft des Bedürfnisses; *polytische Freundschaft.*

2. Freundschaft des Geschmacks; *gemeine Freundschaft.*

3. Freundschaft der Gesinnung; *moralische Freundschaft.*

Die *Freundschaft des Bedürfnisses* ist eine Verbindung zu wechselseitiger Besorgung der Bedürfnisse des Lebens. So leben die Glieder einer Gemeinde mit einander in Freundschaft.

Die *Freundschaft des Geschmacks* ist eine Verbindung zu wechselseitigen Vergnügen im Umgange und in der Gesellschaft der Andern.

Die *Freundschaft der Gesinnung* besteht in der wechselseitigen, zwangslosen Mittheilung der Empfindungen und Urtheile, um sie zu berichtigen und zu beleben.

Die *erste* Art Freundschaft ist die *eigennützige*, die *zweyte*, die *alltägige*, die *dritte*, die *edle*, *reine*, *moralische Freundschaft*, von welcher hier itzt allein die Rede ist.

Sie gründet sich auf gegenseitige, vernünftige Liebe und Achtung, und findet nur unter Tugendhaften Statt, auch dann, wenn sie von ungleichen Gemüthsneigungen sind. Sie gehört zum süssesten Glücke des Lebens. Der Mensch ist wirklich zu bedauren, der über die Freuden des Lebens hinweggieng, und in das einsame Grab eingeschlossen wird, ohne dass ihn die Thränen seiner Freunde begleiten. Er war so

wenig für feine Glückfeligkeit geschaffen, als er es für das Vergnügen Anderer war.

Da wahre Freundschaft nur bey der Tugend bestehen kann, so ist es nicht gleichgültig, ob dieser oder jener unser Freund ist, die Moral will durchaus, dafs wir nur tugendhafte Personen zu unsern Freunden wählen, so wie wir auch selbst tugendhaft seyn sollen. Daher folgende moralische Regeln in Ansehung der *Wahl der Freunde*.

1. Unser Freund soll redlich, uneigennützig, grofsmüthig, verschwiegen, treu und offenherzig seyn.

2. Religion soll in seinem Herzen wohnen.

3. Alle seine Handlungen müssen strenge Sittlichkeit verrathen.

Haben wir einen solchen Freund gefunden, so drücken wir ihn an unser Herz, unsere Seele ströme in die seine hinüber, er und ich seyen ein Ganzes, ein unzertrennliches Ganze. Damit es aber auch dieses bleibe, so sey man aufmerksam auf die Pflichten, welche die Freundschaft uns auferlegt, und diese sind:

1. Erforsche, was eigentlich der Andere in dir liebt, und suche solches immer liebenswürdiger zu machen.

2. Erscheine überhaupt als ein vollkommener Mensch in den Augen deines Freundes.

3. Sey gefällig, nachgiebig, und bescheiden.

4. Suche abzumerken, wodurch dein Freund am leichteſten beleidigt werden könnte, und meide das.

5. Gewöhne dich, die Schwäche, die du etwa an deinem Freunde bemerkſt, zu ertragen. Beſſere ihn durch Liebe und Sanftmuth.

6. Mache von der Güte deines Freundes keinen Gebrauch, der ihm zu läſtig werden könnte.

7. Verlange keine zu groſſen Aufopferungen von ihm.

8. Sey zuvorkommend und dienſtfertig gegen ihn, und bringe zuweilen der Freundſchaft ein kleines Opfer.

9. Iſt dein Freund in Gefahr oder Noth, ſo helfe eilig und unaufgefordert, ſo ſehr als du immer kannſt.

Was die *Klugheit* in Anſehung der Wahl der Freunde, und in Hinſicht auf das Verhalten gegen dieſelben vorſchreibt, gehört nicht in die *Moral*.

Nro. 4.

Lehren der Moral in Hinſicht auf unſere Feinde.

Der Freundſchaft iſt die *Feindſchaft* entgegengeſetzt. Sie iſt wechſelſeitiger, bleibender, thätiger Haſs. Der moraliſche Menſch wird nie dieſen unſeligen Zuſtand unterhalten; Feindſchaft exiſtirt nur zwiſchen Perſonen, die ein böſes Herz im Buſen tragen. Der Tugendhafte

giebt keinen Anlaſs dazu, er liebt den Frieden, er ſtellet Güte ſeinem Freunde entgegen, er kennet keine Rache; er denkt mit Seneka: Maximum genus vindictæ eſt — ignoſcere. Menſchen, welche Feindſchaft unterhalten, entehren die Menſchheit. Die Moral ſchreibt daher vor:

1. Meide alle Gnlegenheit zur Feindſchaft, ſey nachgiebig; wo du es mit Gerechtigkeit gegen dich ſeyn kannſt, verträglich, achte kleine Beleidigungen nicht, ſey verſöhnlich, gefällig gegen Jedermann, gerecht und gütig.

2. Suche deinen Feind in Freund umzuwandeln, wenigſtens ihn dir unſchädlich zu machen. Verweigere ihm daher nichts, was ein Menſch dem Andern leiſten ſoll; ehre die Menſchheit und Menſchlichkeit in ihm, ſpringe ihm bey in der Noth, werde ſein Retter in Gefahr, urtheile gütig über ihn, befördere ſein Wohl. Erlaube dir nichts gegen ihn, was nicht die Nothwehre unvermeidlich macht, und da ſey nicht zu ſtrenge, ziehe glimpflichere Mittel, ſo lang du kannſt, den ſchärfern vor.

3. Unterſuche, welche Urſachen dir Jamand zum Feinde gemacht haben, und bemühe dich, ſie zu heben.

4. Wird dir die Hand zum Frieden gebothen, verſchmähe ſie nicht. Vergeſſe Beleidigungen.

Der Abſcheu vor aller Art Feindſchaft, und die Begierde ſowohl bey ſich, als bey Andern

Frieden zu erhalten, oder wieder herzustellen, ist *moralische Friedensliebe;* Pflicht gegen sich und Andere.

Nro. 5.

Moralische Friedensliebe.

Moralische Friedensliebe entstehet aus Grundsätzen. Wenn ich durch Nachgeben von meinem Rechte die Achtung Anderer für das Recht und für das meinige insbesondere schwäche, so ist Nachgeben Ungerechtigkeit gegen mich selbst, Niederträchtigkeit und Schwäche. — Wenn ich aber diess nicht zu befürchten habe, wenn ich mein Recht declarire, behaupte, und freywillig davon dem Andern etwas abtrete, so ist diess edel, und verräth Wohlwollen gegen Andere, ich lege *moralische Friedensliebe* zu Tage.

Wenn ich durch den Versuch, mein Recht zu behaupten, es doch aus Ohnmacht zu behaupten nicht vermag, und ich vergebe durch Nachgeben nichts der Achtung für mein Recht, so ist das Nachgeben Klugheit und Gerechtigkeit gegen mich selbst.

§. 40.

Menschenpflichten in besondern Verhältnissen.

Es giebt noch einige Verhältnisse, wo Menschenpflichten auszuüben sind, von denen im Vorhergehenden keine Rede war, und diese sind die Pflichten der Eltern gegen ihre Kinder, und umgekehrt, die Pflichten der Obern gegen Nie-

dere, und umgekehrt; der Herren gegen ihre Diener, und umgekehrt.

Nro. 1.

Pflichten der Eltern gegen ihre Kinder, und der Kinder gegen die Eltern. — Pflichten der Blutsverwandten gegen einander.

Die Eltern ſind verpflichtet, ihre Kinder vernünftig und zweckmäſſig zu erziehen, d. i., ihre phyſiſchen und geiſtigen Fähigkeiten und Anlagen ſo zu entwickeln, ihnen ſolche Geſchicklichkeiten, Fertigkeiten und Kenntniſſe beyzubringen, die ſie in den Stand ſetzen, ſittlich gute, mit ſich ſelbſt und der Welt zufriedene Menſchen und nützliche Glieder der Geſellſchaft zu werden, ſind verpflichtet ſie fähig zu machen, als vernünftige und moraliſche Weſen wirkſam ſeyn zu können.

Eltern müſſen demnach:

1. Für die Geſundheit des Körpers, und die gehörige Entwicklung ſeiner Kräfte thätige Sorgfalt tragen.

2. Den Geiſt mit zweckmäſſigem Unterricht nähren, und das Herz bilden, den Willen zum Guten ſtimmen.

3. Sie müſſen auch auf den äuſſern Zuſtand der Kinder ſehen, damit er nach Möglichkeit im Ganzen vollkommen werde, und in der Folge von den Kindern ſelbſt vervollkommnet werden könne. Daher es auch der Eltern Pflicht

ist, wenn sie nur sonst können, den Kindern
Vermögen zu hinterlassen, Freunde und Gönner zu gewinnen, mit einem Worte, alles zu thun, was sie sowohl äusserlich, als innerlich glücklich zu machen vermag.

Dagegen sind die Kinder verbunden:

1. ihre Eltern als ihre natürlichen Obern anzusehen, zu ehren, ihnen zu gehorchen.

2. Sie als ihre Wohlthäter und Freunde zu betrachten, gegen sie dankbar und liebvoll zu seyn.

Blutsverwandte müssen mit Liebe einander zugethan seyn, einander unterstützen, berathen, vertheidigen und ehren. Schon die Natur knüpfte ihre Herzen durch die Bande des Blutes näher an einander; wie schändlich ist es daher, wenn böser Wille diese Bande zerreisst, und diejenigen feindselig einander begegnen, die von der Natur berufen sind, mit einander zu harmoniren!

Nro. 2.

Pflichten der Obern und Herren, gegen Niedere und Diener, und umgekehrt.

Die Moral verpflichtet die Obern und alle, denen das Loos gefallen, über Andere zu befehlen, und sich gewisser Vorrechte in der bürgerlichen Gesellschaft zu erfreuen,

1. keinen Missbrauch von ihrer Macht, Gewalt, Uiberlegenheit von ihrem Ansehen und star-

ken Einflufs auf die Untergebenen zum Nachtheile derfelben zu machen.

2. Den Niedern, den Untergebenen nicht zu verachten, zu verunglimpfen, hintanzufetzen, zu tyrannifiren, als Sklaven, als Mittel, blos als Sache zu behandeln, fondern in ihm die Menfchheit, die Vernunft, die Menfchlichkeit, den Selbftzweck zu ehren.

3. Den Niedern feinen Abftand nicht allzufehr fühlen zu laffen, ihn nicht zu demüthigen, fondern durch liebreiche Herablaffung zu erheben.

4. Den fehlenden Niedern nicht allzuftreng zu behandeln; Grofsmuth gegen ihn zu üben.

5. Ihn durch ihre Macht, Anfehen, und Vermögen zu unterftützen, feinen innern und äuffern Zuftand zu verbeffern.

Niedere dagegen find gegen ihre Obern verbunden:

1. Diefelbe als Perfonen zu betrachten, denen durch göttliche Anordnung ein gröfferer Wirkungskreis angewiefen ift, und die da berufen find, die Mindern zu leiten.

2. Sie zu lieben und zu ehren.

3. Mit dem Stande, in welchem fie, die Mindern, leben; zufrieden zu feyn, ihre Pflichten genau zu erfüllen, und nie fich über die Grenzlinien ihres Standes hinauszufetzen.

Die eigentlichen Diener sind insbesondere gegen ihre Herren verpflichtet:

1. Denselben die gebührende Achtung zu erweisen.

2. Ihnen zu gehorsamen, wenn sonst ihr Wille nichts offenbar Unrechtes, Unbilliges oder Thörichtes fordert.

3. Im Falle des Widerspruches sich bescheiden zu benehmen.

4. Alles gut und fleissig zu thun, was als Schuldigkeit ihnen zukömmt.

5. Bey jeder Gelegenheit den Vortheil der Herrschaft zu befördern, treu und verschwiegen in ihrem Dienste zu seyn.

DRITTER ABSCHNITT.

Von den Pflichten des Menschen gegen Gott; oder moralische Religion.

§. 41.

Begriff von Religionspflicht.

Pflicht gegen Gott, oder Religionspflicht ist jede innere oder äussere Handlung, deren Beweggrund die Vorstellung ist: „Gott ist der höchste Zweck.“

§. 42.

Beweis, daſs der Menſch Pflichten gegen die Gottheit habe.

Alle Pflichten beruhen auf Achtung der Vernunft. Da nun Gott die höchſte Vernunft, folglich das Subjekt der reinſten Moralität iſt, ſo muſs auch Gott die gröſstmöglichſte Achtung, unendliche Achtung, d. i., Verehrung erwieſen werden. Der Menſch hat alſo Pflichten gegen Gott.

§. 43.

Allgemeine Formel der Pflichten gegen die Gottheit.

Die allgemeine Formel der Pflichten gegen die Gottheit iſt daher:

„*Verehre die Gottheit.*"

§. 44.

Eintheilung der Gottesverehrung.

Die Gottesverehrung iſt *negativ* und *poſitiv*.

Negativ verehre ich Gott durch Vermeidung alles desjenigen, was Verachtung deſſelben vorausſetzt.

Poſitiv verehre ich Gott durch eine ſolche Einrichtung meines Thuns und Laſſens, die der Vorſtellung von der unendlichen Würde Gottes vollkommen entſpricht.

§. 45.

Entehrung Gottes.

Gott wird entehret:

Positiv durch jeden Versuch, ihn als Mittel wider seine Zwecke zu gebrauchen, ihn zum Werkzeug der Unsittlichkeit zu machen; z. B., durch Heucheley, durch Missbrauch der Naturkräfte zur Unsittlichkeit.

Negativ dadurch, dass man seine sittlichen Zwecke nicht durchaus an seinem Theile zu befördern sucht; z. B., man vernachlässiget den Gebrauch der Naturkräfte für den Zweck der Moralität.

§. 46.

Besondere Pflichten, welche in der Hauptpflicht: „Verehre die Gottheit!“ enthalten sind.

In der Hauptpflicht: „Verehre die Gottheit,“ sind enthalten.

1. Unmittelbare *Religiösität* oder *Frömmigkeit*.
2. Mittelbare Religiösität, oder *Gottesfurcht*.

§. 47.

Begriff von Frömmigkeit und Gottesfurcht.

Frömmigkeit ist subjektive Verehrung der persönlichen Würde Gottes.

Gottesfurcht ist die Verehrung der Zwecke Gottes.

§. 48.

Von der Frömmigkeit.

Die *Frömmigkeit*, oder unmittelbare Religiösität, gebiethet *überhaupt:*

Gott innerlich zu verehren, also *innern*, und dieser innern Verehrung gemäss sich äusserlich zu betragen, also *äussern Gottesdienst.*

A.

Innerer Gottesdienst.

Der innere Gottesdienst ist doppelter Art; *negativ* und *positiv.*

Der *negative* fordert: Vermeidung jedes Gedankens, jeder Gesinnung, wobey ein Mangel an Verehrung der Gottheit ausgedrückt würde; mithin denke die Gottheit und Alles, was eine unmittelbare Beziehung auf sie hat, nie anders, als mit Ernst und Ehrfurcht.

Der *positive innere Gottesdienst* verlangt:

Erhaltung und Veredlung jeder religiösen Gesinnung in uns selbst; mithin befestige und läutere deine Begriffe und Uiberzeugungen von Gott durch den Gebrauch deiner Vernunft, durch Cultur deines Herzens, und durch Studium der Natur und der Geschichte; vermeide aus sittlichen Gründen allen Aberglauben und Unglauben, oder Vernünfteley, Missbrauch der Vernunft in der Religion, und belebe deine Uiberzeugungen und das Gefühl für Religion durch solche Uibungen,

die da geschickt sind, deine Vorstellung von Gott auf den Willen wirksam zu machen.

B.

Aeusserer Gottesdienst.

Auch dieser ist *negativ* und *positiv.*

Der *negative* will: Vermeidung aller Handlungen, die einen Mangel an Verehrung der Gottheit ausdrücken, und diktirt daher jedem:

1. Verbreite keinen Gedanken, der religiöse Gesinnungen bey Andern schwächen könnte.

2. Unternehme keine Handlung, die deine Gleichgültigkeit gegen religiöse Uiberzeugungen ausdrücken, und andern mittheilen könnte. Enthalte dich demnach alles Meineides, alles leichtsinnigen Schwörens, Fluchens, überhaupt aller Handlungen, die religiösen Gesinnungen zuwider sind.

3. Entweihe nicht, was andere Menschen als göttlich und heilig ansehen, weil es bey ihnen die Religion und Tugend, wenigstens die Legalität befördert. — Selbst Aberglauben und Schwärmerey bekämpfe mit Behutsamkeit.

4. Auch die äussern Zeichen der Gottesverehrung, deren sich die Menschen bedienen, mit denen du umgehst, mache nicht lächerlich; beraube sie nicht ihres Eindruckes ohne etwas Wirksameres dafür zu geben, oder geben zu können.

5. Alle, auch fehlerhafte Institute, die nur irgend zur Erhaltung und Verbreitung einer religiösen und sittlichen Denkart dienen mögen, ehre, erhalte, und befördere.

Das Motiv zu diesen Pflichten ist Achtung für Sittlichkeit, Vernunft und Gottheit.

Motive, diese Pflichten zu erfüllen, sollen daher nicht *sklavische Furcht vor göttlichen Strafen*, *Menschenfurcht*, oder *Menschengefälligkeit* seyn; denn diess heisst aus Eigennutz negativ fromm seyn, und hat keinen inneren Werth.

Der *positive äussere Gottesdienst* besteht in äusseren Zeichen, durch welche wir unsere religiösen Gesinnungen ausdrücken, und auch bey Andern erhalten und veredlen, also in *Andacht* und *Gebeth*.

Nro. 1.

Andacht und Gebeth.

Die lebendige Betrachtung, Erwägung der Eigenschaften und Vollkommenheiten Gottes, die Vorstellung, dass er der Schöpfer, Erhalter und Regierer, Gesetzgeber, Richter und Wohlthäter der Menschen sey, verbunden mit Gefühlen der Anbethung und Bewunderung seiner Majestät, Grösse, und unendlicher Liebe, nennen wir *Andacht*, die sowohl *innerlich* ohne äussere Zeichen, als *äusserlich*, mit äussern Zeichen begleitet, seyn kann, und dann heisst sie insbesondere *moralisches Gebeth*; d. h., die Einkleidung religiöser Gedanken und Gefühle in Worte, um jene dadurch zu befestigen und zu beleben. *Be-*

then ist daher Pflicht für den Menschen in Hinsicht auf seine sinnliche Schwäche:

Wir unterscheiden dreyerley Arten des Gebethes: *Lobgebeth*, *Dankgebeth*, *Bittgebeth.* Das *Lobgebeth* bestehet in der Betrachtung, Bewunderung, und Anbethung der unendlichen Vollkommenheit Gottes.

Das *Dankgebeth*, beziehet sich auf uns, und zwar fürs *Vergangene* und *Gegenwärtige*, wo wir Gott als unsern Wohlthäter betrachten, und ihm dafür den Zoll unserer Dankbarkeit bringen.

Das *Bittgebeth* gehet aufs *Künftige*, wo wir Gott als unsern Helfer ansehen.

In Ansehung des *Bittgebethes* hat man verschiedene Einwürfe vorgebracht, aus denen wir die wichtigsten beantworten wollen.

Einwurf. Gott ist allwissend, höchst weise und gütig, er weiss also, was wir bedürfen, weiss, was uns frommet, nichts kann ihn hindern, es uns zu Theil werden zu lassen, und vermöge seiner unendlichen Güte ist er stets bereit, es auch zu thun, das *Bittgebeth* ist also überflüssig.

Beantwortung. Wir bethen ja nicht darum, dass wir Gott erst mit unsern Anliegen, Bedürfnissen und Wünschen bekannt machen, oder durch Bitten ihn bewegen, wie es bey Menschen zu geschehen pflegt, oder um durch unsere Demüthigung ihn zu verherrlichen; sondern wir bethen um unsere religiösen Gesinnungen, und das Vertrauen auf Gott in unsern Nöthen darzustellen, zu erneuern, zu stärken, zu vermehren.

Einwurf. Gott wird nicht unſerer Bitten wegen alle Augenblicke den Lauf der Natur abändern, und Wunder wirken, und doch müſste dieſs geſchehen, wenn er das Bittgebeth erhören wollte, auch würde er auf ſolche Art veränderlich, und von uns gewiſſermaſſen abhängig ſeyn.

Das *Bittgebeth* iſt alſo auch unvernünftig.

Beantwortung. Keineswegs. Gott ſah von Ewigkeit unſere freyen Handlungen voraus, und nahm von Ewigkeit in dem Plane ſeiner Vorſehung jene Rückſicht darauf, die ſeiner Weisheit gemäſs iſt, brachte denn auch von Ewigkeit mit dem der Erhörung würdigen Gebethe die wirkliche Erhörung in Verbindung. Da gehet alſo kein Wunder, keine Veränderung in Gott vor. Gott hat von Ewigkeit vorausgeſehen, daſs ihn dieſer oder jener Menſch würdig um etwas bitten werde, und auch von Ewigkeit beſchloſſen, ihm den Gegenſtand der Bitte zu gewähren.

Einwurf. Der Menſch kann nicht wiſſen, ob das, was er in ſeiner Bitte begehrt, auch die Gewährung von Seiten Gottes erhalten werde. Er thut alſo, wenn er bittet, etwas aufs Gerathewohl, und das iſt der vernünftigen Menſchen unwürdig.

Beantwortung. Der Menſch kann freylich nicht wiſſen, ob ſeine Bitte bey Gott Gewährung finden werde; aber daraus kann doch keine Vernunft folgern, daſs man nicht zu bitten brauche.

Der wahre Gottesverehrer ſiehet das Gebeth nicht als ein Mittel zu Erreichung einer

bestimmten Absicht an, sondern als einen natürlichen Trieb des Gemüthes, der aus dem Glauben an die Allmacht und Güte Gottes, und dem Gefühl des Bedürfnisses entspringt. Ob die Gewährung dessen, um was wir Gott bitten, unser wahrer Vortheil wäre, ob die göttliche Weisheit es auch so finden werde, wie wir Kurzsichtige, ist freylich vorher ungewifs, diefs mufs der Erfolg zeigen, und eben darum ist immer die Resignation Pflicht, Pflicht sich in göttlichen Willen zu ergeben: „Doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe."

Das Ziel des vernünftigen Menschen ist *Sittlichkeit;* denn diese ist des Menschen *höchstes Gut.* Was er demnach thut, mufs dieses Gut zum Hauptendzwecke haben; folglich gehet auch das vernünftige Gebeth, und insbesondere das *Bittgebeth auf dasselbe.* Wir können also Gott nur unter der Einschränkung um *zeitliche Güter* bitten, oder um *Abwendung zeitlicher Uibel* anflehen, in so fern beydes als materiale Bedingung zur Sittlichkeit, zur Pflichtübung nothwendig ist.

Man hat die Frage aufgeworfen, ob man denn auch Gott um *Geistesgüter*, z. B., um Wissenschaft, Tugend, Weisheit, um Klugheit bitten könne, da sich doch diese Jedermann selbst geben soll?

Ganz gewifs, antworten wir, müssen wir auch um diese Güter Gott bitten; denn der Vorsatz und die Bemühung gut zu seyn, und im Guten zuzunehmen, ist nicht ganz von unserer Freyheit, von unserm Willen abhängig. Wir haben an der Sinnlichkeit einen grossen Feind dagegen; um diesen zu überwinden, müssen wir um Stärke zur höchsten Vernunft rufen, und sie,

diefe Stärke, wird uns fchon dadurch ohne alles Wunder zu Theil, weil das Gebeth an fich den Geift erhebt, unfere Pflichten uns in Erinnerung bringt, uns von finnlichen Neigungen abwendet, und das Vertrauen, das wir dabey auf Gott fetzen, unfere edlern Kräfte erhöhet, der Sinnlichkeit Widerftand zu leiften.

Hieraus erhellet zugleich, dafs bey dem Bittgebethe *eigene Mitwirkung* feyn müffe. Wir arbeiten, wir find thätig und wirkfam, nur Segen und Gedeihen wollen wir von Gott für unfere Arbeit und Thätigkeit. Wollten wir nichts thun, fo hieffe das Gott in Verfuchung führen, hieffe Wunder von ihm verlangen. Aber dürfen wir denn auch um ein *beftimmtes Gut* Gott bitten?

Was uns ein Gut zu feyn dünkt, das wünfchen wir, diefs ift natürlich; und eben fo natürlich ift es auch diefen Wunfch feiner Realifirung wegen Gott im gläubigen Zutrauen auf feine Allmacht, Weisheit und Liebe vorzutragen, aber nur darf dabey unfer Bittgebeth nicht ftehen bleiben, es ift blos der Anfang deffelben Ausbruch unferer Sinnlichkeit; die Vernunft dringet darauf, dafs noch dazu die fittliche Gefinnung komme, wenn anders diefes Gut, das ich wünfche, dem höchften Gute, als nach welchem ich allein ftreben foll, nicht zuwider ift, auf welchen Fall ich mich ganz der göttlichen Vorfehung hingebe.

Die *Kraft*, und die *Vortheile des Bittgebethes* überhaupt find grofs und wichtig. Ohne Gebethe kann Niemand ein guter Menfch feyn; denn das Gebeth führet zu Gott, vereiniget das finnlich vernünftige Gefchöpf mit dem Schöpfer,

ist das einzige Mittel die Empfindungen der Bewunderung, der Anbethung, der Unterwerfung der Liebe und Furcht, der Dankbarkeit, der Ergebung und des Vertrauens auf den Unendlichen in uns zu erwecken; das einzige Mittel in uns thätige Entschlüssungen, unsre Pflichten zu befolgen, zu erzeugen, das einzige sichere Mittel, uns in den Widerwärtigkeiten des Lebens zu tröften, gegen die Versuchungen zur Sünde uns aufrecht zu erhalten, und die einzige sichere Zuflucht in jedem Anliegen unsers Herzens. Aller dieser unaussprechlich wichtigen Vortheile ist derjenige beraubt, der nicht bethet, oder, — welches eben so viel ist, — nicht recht bethet. Es entstehet also die Frage: „*Wie soll man bethen?*“ Ehe wir hierauf antworten, wollen wir einen critischen Blick auf die gewöhnliche Art zu bethen hinwerfen.

Die meisten Menschen sind noch immer in dem Wahne, dass das Bethen ein Frohndienst sey, den Gott von uns um seinetwegen verlange, dass es in vielen Worten, und gewissen Formeln bestehe, dass insbesondere das *Bittgebeth* ein Mittel sey, Gott zu erweichen, zu rühren, zu bewegen, zu gewissen Entschlüssen zu bringen. Diese Vorurtheile sind von schlimmen Folgen; sie bewirken, dass die gute Gesinnung, das tugendhafte Handeln, dass Sittlichkeit, — was doch die Hauptsache seyn soll, — hintangesetzt wird, und dass man glaubt, alles durch das Bethen ersetzen und gut machen zu können. Dem Bethen allein schreibt man alle Kraft und Wirkung zu, und da geschieht es denn nicht selten, dass man sich in seiner Erwartung getäuscht findet, indem das, um was man so viel und so eifrig bethet, nicht erfolgt, und dass man dann in seinem Glauben

an die Vorsehung Gottes, und an der Religion selbst irre wird. (*S. Linzer. theolog. praktische Monatschrift 1sten Jahrgangs, 3tes Heft.* 1802.)

So übers Gebeth zu denken, so zu bethen, ist wider die Vernunft, diese verlangt, dass man über das Gebeth so denke, wie wir weiter oben gewiesen haben, und schreibt folgende Regeln in Ansehung der Uibung des Gebethes vor:

1. Um die Vortheile des Gebethes zu ärnten, muss man deutliche Begriffe von Gott, dem Gebethe, und von der Nothwendigkeit und dem Nutzen desselben erlangt haben; ohne diese Bedingungen lallet man wohl Gebethformeln nach, aber man bethet nicht.

2. Man muss einsehen, was und warum man bethet; was man von Gott verlangt, was für eine Empfindung wir gegen ihn auszudrücken haben.

3. Die Gebethe müssen kurz seyn, damit alle Aufmerksamkeit auf ihren Inhalt gerichtet bleibe.

4. Ehe man an das Gebeth gehet, muss man seinen Geist sammeln, seine Gedanken auf das heilige Geschäft richten.

5. Man gehe an das Gebeth mit reinem Herzen; d. i., man bringe keine bösen Neigungen mit, sondern sey von frommen Gefühlen durchdrungen.

6. Man unterwerfe sich beym Gebethe ganz dem göttlichen Willen, verlange nie Etwas, was offenbar Unrecht ist.

7. Man bethe mit Vertrauen und Zuversicht zu Gott. Wer von Gottes allmächtiger Gnade und allerhöchster Bereitwilligkeit zu helfen unumstösslich überzeugt ist, — wo wollte sich der mit unruhigen Zweifeln quälen, und sein Herz ohne alle Noth, bangen Zweifeln und Bedenklichkeiten überlassen, ob ihn auch Gott erhören werde, oder nicht? — Doch wünschte ich, dass man diese freudige Zuversicht nicht ganz und allein in einer sogenannten äussern Freudigkeit finden möchte, wo man sonst sehr irren würde. Mancher offenbar ruchlose Mensch bethet mit einem grössern Wortflusse, als der Tugendhafte. Das Aeussere, welches so oft verführt, betrüget auch hier.

8. Man würdige das Gebeth nicht zum Mittel des Eigennutzes herab, welches geschieht, wenn man es auf das blosse Bittgebeth einschränkt, und zwar um *lauter zeitliche Dinge* bittet. Ein solches Gebeth beweiset keine wahre, fromme Gesinnung, so wenig es ein Mittel ist, dieselbe zu erwecken und zu stärken.

9. Man binde sich beym Gebethe nicht sklavisch an einen *gewissen Ort*, oder an eine *gewisse Zeit;* Gott ist ja allgegenwärtig, überall und allzeit. Indessen ist doch die *Einsamkeit* dem Gebethe sehr günstig. Da wird die Seele am feurigsten seyn, dem Unsichtbaren ihr Anliegen vorzutragen, und mit weit grösserer Inbrunst sich in sich selbst versenken können, als im Geräusche des Lebens.

10. Bethet man der gemeinschaftlichen Erbauung wegen, an eigenen dem Gebethe gewidmeten Oertern, so bethe man mit sichtbarer Wär-

me, mit Würde und Anſtand im Aeuſſern, jedoch ohne Affectation, ohne Grimaſſe, ohne Aufſehen machen zu wollen.

11. Man glaube nicht, daſs man nur in beſtimmten *Formeln* bethen, eine beſtimmte *Quantität* derſelben herſagen, und eine beſtimmte *zeitlang* darinn aushalten müſſe. Dieſes Vorurtheil bewirket nur Maulgebeth, und würdiget es zum Frohndienſte herab. Wahres Gebeth ſoll fromme Geſinnungen gegen Gott darſtellen, und ſie ſtärken, und dieſe Darſtellung und Stärkung der frommen Geſinnung iſt von beſtimmten Formeln, von der Zahl derſelben, und von einer beſtimmten Dauer des Gebethes ganz unabhängig.

Wir können gegenwärtige Abhandlung über die Andacht nicht ſchlieſſen, ohne von der *öffentlichen, gemeinſchaftlichen Verſammlung zur Gottesverehrung* etwas zu ſagen.

Der Menſch iſt auch ein ſinnliches Weſen, und daher gemacht, Eindrücke von auſſen anzunehmen. Hierauf gründet es ſich, wenn wir ſagen, daſs ein zweckmäſſig eingerichteter gemeinſchaftlicher öffentlicher Gottesdienſt unſere religiöſen Geſinnungen erwärme und erhöhe, ſtärke, und uns erbaue. Die Aeuſſerungen der Frömmigkeit Anderer wirken auf unſere Sinne, wir ſympathiſiren mit den Bethenden, unſer Herz wird gehoben, der Geiſt ſchwinget ſich empor. Gefühle der Menſchenliebe erwachen in uns, die Achtung für die Gottheit wird inniger, lebhafter, die Erkenntniſs unſerer Abhängigheit von derſelben heller, und Gelegenheit zu Entſchlüſſen gegeben, immer ſittlicher und tugendhafter zu werden.

Es ist also gewiss Pflicht für uns, diesen so wohlthätigen Versammlungen beyzuwohnen, Pflicht für uns, uns mit heiligem Ernste und Würde dabey zu verhalten, damit auch wir auf Andere zu Gunsten der Gottseligkeit und sittlicher Gesinnung wirken.

Nro. 2.

Von der falschen Andacht, — Bigotterie.

Falsche Andacht, Bigotterie (cultus spurius, devotio spuria) ist der Wahn, durch religiöse Handlungen des Cultus einen sträflichen Lebenswandel vor Gott zu rechtfertigen. Der Bigott will Gott gleichsam bestechen.

Die Bigotterie zeiget sich als *Andächteley* und *Frömmeley*.

Andächteley ist Uibertreibung der religiösen Betrachtungen und Gefühle, übertriebene Andacht, zum Nachtheil der thätigen Verehrung der göttlichen Zwecke, der äussern sittlichen Wirksamkeit. Z. B., ich vernachlässige Selbst- und Menschenpflichten, um nur die Zeit für Andachtsübungen zu gewinnen.

Frömmeley ist zweckloser und zweckwidriger Gebrauch der äussern Hilfsmittel der Andacht, wenn diese entweder gar *keine Andacht*, oder eine *falsche Andacht*, oder *Andacht zum Nachtheil der übrigen Pflichten* hervorbringen. Z. B., lange Gebethe, fremde unpassende Gebethsformeln, unzweckmässiges, allzuhäufiges Kirchengehen. — Narrasse hæc, est jam confutasse.

§. 49.

Von der Gottesfurcht

Die *Gottesfurcht*, oder mittelbare Religiösität gebiethet überhaupt:

„*Erhalte und befördere die göttlichen Zwecke.*“

Der *Zweck der Gottheit* ist der objektive Zweck der vernünftigen Wesen überhaupt, oder das *Weltbeste*; d. i., Sittlichkeit und Glückseligkeit der vernünftigen Wesen, in vollkommenster Harmonie.

Den objektiven Zweck der Gottheit zu befördern, sind wir als seine Geschöpfe physisch genöthiget, wir müssen es thun, weil Gott in seinen Zwecken zu hindern, die sittliche Weltregierung zu stören uns physisch unmöglich ist; denn Gott ist von uns unabhängig. Aber der *Wille*, den göttlichen Zweck zu befördern, die Einstimmung unsers Willens, in den göttlichen, das ist unserer Freyheit überlassen, und hierinn können wir unsere Moralität beweisen, oder verläugnen, hierinn Ehrfurcht gegen Gott offenbaren.

Man erhält und befördert die göttlichen Zwecke theils *negativ*, theils *positiv*.

Negativ, wenn man nichts wider die offenbare Selbst- und Menschenpflicht thuet.

Positiv: Wenn man in seinem Willen die göttlichen Zwecke genehmiget, erhält und befördert. Dieses nun geschieht auf dreyerley Art:

1. Durch religiöse Verehrung des göttlichen Gesetzes.

2. Durch religiöſe Beurtheilung der Welt.

3. Durch religiöſe Behandlung der Welt, aller Geſchöpfe und Einrichtungen Gottes in der Welt.

A.

Religiöſe Verehrung des göttlichen Geſetzes.

Das göttliche Geſetz iſt: „*Sey ſittlich gut!*"

Wir verehren dieſes Geſetz;

1. durch heilige Beobachtungen deſſelben.

2. Durch Liebe für daſſelbe.

Die Beobachtung beſteht:

α. In der Verehrung Gottes, als des Realgrundes aller Sittlichkeit, alles, was wir thun, muſs auf Gott, als den erſten und oberſten Geſetzgeber, bezogen werden.

β. In der Anerkennung Gottes, als moraliſches Oberhaupt der ſittlichen Weſen.

γ. In der Befolgung jedes in dieſem Geſetze enthaltenen Geboths, und Verboths.

δ. In der gröſstmöglichſten Achtung für Moralität und offenbaren Darſtellung derſelben in allen Geſinnungen und Handlungen.

Die Liebe für das göttliche Geſetz beſtehet:

α. In bereitwilliger Erfüllung desselben.

β. In standhafter Uiberwindung aller ihm entgegenstehenden Hindernisse.

γ. In Beseitigung aller eigennützigen, sinnlichen Triebfedern zur Moralität.

δ. In unabläßiger Verfeinerung und Veredlung des moralischen Gefühls.

Nro. 1.

Kindliche Furcht Gottes. — Knechtische Furcht.

Die Liebe zu dem göttlichen Gesetze ist einerley mit der *kindlichen Furcht Gottes*, die ein freywilliges Bestreben ist, Gottes Gebothe zu erfüllen. Sie ist aus Verehrung und Liebe zusammengesetzt.

Die *knechtische Furcht*, Furcht vor Gott, ist die unangenehme aus der Vorstellung göttlicher Strafen entspringende Empfindung eines Menschen, der entweder schon Gottes Gebothe übertreten hat, oder sie gerne übertreten möchte. Diese Furcht ist unsittliche Gesinnung.

Nro. 2.

Nachahmung Gottes.

Verehrung und Liebe des göttlichen Gesetzes heißt auch *Nachahmung Gottes*; d. i., ein Bestreben dem Urbilde sittlicher Vollkommenheit, welches Gott ist, ähnlich zu werden.

B.

Religiöse Beurtheilung der Welt.

Die *religiöse Beurtheilung der Welt* ist die Billigung der erschaffenen Dinge, als eines Werkes eines höchst weisen und gütigen Urhebers.

Diese Billigung äussert sich:

1. durch Zufriedenheit mit der Welt im Ganzen.

2. Durch Zufriedenheit mit seinem eigenen persönlichen Zustande.

Zufriedenheit mit der Welt im Ganzen wird uns zu Theile durch ein ernstes Bestreben, sie als eine Anstalt zu erkennen, die im Ganzen zu Erreichung des Zweckes der Vernunft das vollkommenste Mittel ist. Diese Erkenntniss erlanget man durch Beobachtung dessen, was um uns her geschieht, durch das Studium der Physik, der Naturbeschreibung, der Geographie, der Weltgeschichte, durch Geschichten einzelner wichtigen Begebenheiten und Menschen.

Zufriedenheit mit seinem eigenen Zustande bringt ein Betragen hervor, das uns überzeugt, unsere Gesinnungen seyen dem höchsten Zwecke der Sittlichkeit, dem Willen Gottes gemäss.

Als *Beförderungsmittel* zu dieser Zufriedenheit dienen: Dankbarkeit gegen Gott, Genügsamkeit, Geduld, und Vertrauen auf Gott.

Nro. 1.

Dankbarkeit gegen Gott.

Dankbarkeit gegen Gott ist das Gefühl und die Billigung des Angenehmen in seinem Zustande, in so fern man es sich mit dem höchsten Gute übereinstimmend also zweckmässig denkt; das Gefühl der Wohlthaten, die uns Gott durch die Schöpfung und seine Weltregierung zufliessen lässt, und erhält, mit Freude an Gott, und Liebe zu ihm verbunden.

Nro. 2.

Genügsamkeit

Ist die Betrachtung desjenigen in unserer Lage, was der Erfüllung unserer Wünsche noch mangelt, als übereinstimmend mit dem höchsten Gute; Billigung dessen, dass nicht alle unsere Wünsche befriediget werden.

Nro. 3.

Geduld

Ist die Betrachtung und Billigung dessen, was uns *sinnlich wehe thut*, unangenehme Empfindungen verursacht; Billigung unserer Leiden, als übereinstimmend mit dem höchsten Gute. Willige Ertragung der Leiden aus Einsicht, dass es so recht sey, nicht blos wegen ihrer unabänderlichen Nothwendigkeit.

Die Geduld ist eine nothwendige Tugend für den Menschen in einer Welt, aus welcher

das Uibel nicht weggeschaft werden kann. Sie ist sogar das einzige nie ganz unwirksame Hülfsmittel gegen dasselbe, und zwar lindert sie nicht nur das Gefühl des Schmerzens, sondern sie trägt auch dazu bey, das Uibel wegzuschaffen, indem sie alle Maaſsregeln unterstützt und begünstigt, welche der Mensch zu seiner völligen Befreyung von dem Uibel nimmt.

Entstehet die Geduld, wie sie dann am leichtesten entstehen, und am sichersten aufrecht erhalten werden kann, durch die Unterwerfung unter die Fügungen eines göttlichen Regenten der Welt, so ist nothwendig damit die Hoffnung einer glücklichen Zukunft verbunden, die uns durch das Daseyn eben des Gottes, welchem wir unsere Ungeduld aufopfern, zugesichert wird.

Oft verleihet schon die Natur selbst dem Menschen körperliche - und Seelenanlagen zur Geduld, und erleichtert ihm die Uibung derselben, z. B., durch einen starken Körperbau, durch eine natürliche Fröhlichkeit in der Seele. Aber auch wo diese Anlagen nicht sind, wo vielmehr alles zur Ungeduld angelegt ist, kann dennoch der Mensch durch sein Zuthun sich Geduld eigen machen; es giebt *Beförderungsmittel* derselben, die von ihm abhangen, welche sind:

1. *Das Bewuſstseyn eines wohlgeführten Lebens.* Alle Uibel sind Werkzeuge der Zerstörung, nagen am Leben des Menschen, und führen, wenn sie ihre gröſste Höhe erreicht haben, zum Tode. Dasjenige also, was bey Annäherung des Todes, was im Alter und in Krankheiten zur Geduld nützlich ist, und die Heiterkeit des Gemüthes befördert, das trägt auch gewiſs das Seinige bey, alle an-

dere Leiden des Lebens zu lindern. Nun ist aber in jenen Zuständen nichts so kräftig, das Gemüth bey einer gewissen Ruhe zu erhalten, als wenn man von Vorwürfen, die man sich selbst zu machen hat, frey ist, — auf sein vergangenes Leben, als auf einen mit nützlichen oder doch unschuldigen Handlungen angefüllten Zeitraum zurücksehen kann, — und von seinem Gewissen, so wie von seinen Zeitgenossen das Zeugnifs eines unsträflichen Lebenswandels erhält. Wahrhaftig, es liegt ein grosser Trost darinn, wenn man sich von der Schuld, das Uibel sich selbst zugezogen zu haben, frey sprechen kann.

2. *Freywillige Uibung der Geduld als Pflicht.* „Die ganze Einrichtung der Welt, sagt der vernünftige Mann zu sich selbst, ist so gemacht, dafs es unmöglich ist, mein ganzes Leben ohne Schmerz, ohne Krankheiten, ohne Verdrufs und ohne Unfälle zuzubringen. Ich mufs also für diese Zeiten meines Daseyns, wo so natürliche und so gewifs vorherzusehende Zustände eintreten werden, eben so gut Vorkehrungen treffen, als für jede andere Periode desselben, ich mufs mich darauf gefafst halten, und sie ertragen lernen, wenn sie kommen; mufs leiden lernen, ohne die Zufriedenheit meines Gemüthes zu verlieren, theils um meinen Zustand nicht zu verschlimmern, welches die Selbstpflicht heischt, theils um nicht meinen Mitmenschen zur Last und Quaal durch Ungeduld zu werden, theils auch nicht eine Art Mifsbilligung gegen die göttliche Welteinrichtung und Regierung blicken zu lassen, kurz, um meine Sittlichkeit nicht zu verringern,

um mich als Vernunftwesen in vernünftiger moralischer Wirksamkeit darzustellen.“ Bey einer solchen Denkart gehet die Geduld aus Achtung für die Pflicht hervor, und wird Tugend, erzeugt und befördert durch moralischen Entschluss.

Nro. 4.

Vertrauen auf Gott.

Vertrauen auf Gott ist die zufriedene Hoffnung so glücklich in der Welt zu werden, als es unsere moralische Würdigkeit und das Ganze zuläſst, und einst gewiss den Ersatz von dem zu erhalten, was wir hier unverschuldet entbehren, oder ertragen müssen, wenn wir nur unsere Pflichten möglichst erfüllen.

Dieses *moralische* oder *geistige Vertrauen* ist von dem *sinnlichen* oder *fleischlichen Vertrauen* unterschieden, dass Gott unsere bestimmten Absichten erfüllen, unsere sinnlichen Neigungen und Begierden befriedigen werde, wenn, und wie wir es glauben.

C.

Religiöse Behandlung der Welt.

Diese besteht darinn, dass man die *Welt den göttlichen Zwecken gemäss* behandle, nämlich die geschaffenen Wesen, und die Einrichtungen und Schicksale in der Welt.

Nro. 1.

Zweckmäſſige Behandlung der geſchaffenen Weſen.

Die geſchaffenen Weſen ſind entweder *lebloſe*, oder *lebendige*, jedoch *unvernünftige*, oder *vernünftige* Weſen.

Die *lebloſen Weſen* behandle nicht anders, als Mittel für die lebendigen, zerſtöre daher keine Vollkommenheit und Schönheit der lebloſen Natur, ohne daſs der Zweck ihres Gebrauchs, oder Genuſſes für ein Lebendiges es fordert.

Die *lebendigen, jedoch vernunftloſen Weſen, die Thiere*, behandelt man zweckmäſſig durch Beobachtung folgender Vorſchriften:

1. Behandle alle Thiere als Mittel für die vernünftigen Weſen, d. h., ſo, daſs die vernünftigen Weſen in der Erhaltung und Zunahme ihrer Vollkommenheit und Glückſeligkeit nicht durch die Vernunftloſen eingeſchränkt, ihnen nicht nachgeſetzt werden. Gegen dieſe moraliſche Vorſchrift handeln alſo alle diejenigen, die ein Wohlwollen gegen gewiſſe Thiere, z. B., Hunde, Katzen, Pferde u. ſ. w. äuſſern, das nur Menſchen erwieſen werden ſollte. Man thut den Thieren Gutes, und läſst ſeine Brüder darben. Man behandelt das Thier wie Selbſtzweck, und den Menſchen oft als bloſſes Mittel. Die Dame weint dem Andenken ihres Schooshündchens eine Thräne, und bleibt ungerührt bey der Nachricht von dem Tode ihres Kindes. Man zanket mit dem Bettler, der um eine kleine Gabe bittet, und tiſchet ſeinem Lieblingsthiere Leckerbiſſen auf. Man

reicht dem arbeitſamen Dienſtbothen die ſchlechteſte Nahrung, indeſs Katzen und Hunde ſich am Braten krank freſſen, o Moral! Moral!

2. Da die Thiere Weſen ſind, die dunkles Bewuſst eyn, Empfindung haben, folglich einer ſinnlichen Glückſeligkeit fähig ſind, ſo iſt es nicht erlaubt, mit ihnen umzugehen, wie es einem einfällt, oder wie *Kant* in ſeiner *Anthropologie* unvorſichtig ſagt, mit ihnen zu ſchalten und zu walten nach Belieben. Ihre Glückſeligkeit iſt auch mit unter der Abſicht der Schöpfung begriffen. Hieraus ergiebt ſich, was von grauſamen Thierhetzen, Parforcejagden, und andern Martern der Thiere moraliſch zu halten ſey, die zu bloſſer Luſt angeſtellt werden! Tödtet man Thiere, wie man ſolche auch wirklich tödten muſs, theils um uns und andern nützlichen Thieren Nahrung zu verſchaffen, theils um ihre Vermehrung, die uns ſchädlich ſeyn würde, zu hindern, theils um der Gefahr, mit der uns reiſſende Thiere drohen, nicht ausgeſetzt zu ſeyn, theils um von den Körpern der getödteten Thiere Nutzen in der Haushaltung und im Handel zu ziehen, ſo muſs immer die Art, wie man ſie tödtet, ſo beſchaffen ſeyn, daſs ſie dem Thiere ſo wenig Schmerzen als möglich, verurſache. — Unmoraliſch handeln auch diejenigen, die ihren Thieren Arbeiten auflegen, die die Kräfte derſelben überſteigen, und ihnen nicht die nöthige Nahrung reichen.

3. Die Pflichten gegen lebloſe und vernunftloſe Weſen ſind auch indirekte Pflichten gegen die Menſchheit; denn wir gewöhnen

uns eben deſswegen leicht zur Gleichgültigkeit und Grauſamkeit gegen die Menſchen, wenn wir erſt ohne Noth Zerſtörer der lebloſen Dinge, und gegen die Thiere gleichgültig und grauſam geworden ſind.

Die *vernünftigen Weſen* muſs man

1. als Selbſtzweck mit Achtung und Liebe; und
2. ihre moraliſch vernünftige Wirkſamkeit als höchſten Zweck, der dem blos phyſiſchen Wohl vorgeht, behandeln.

Nro. 2.

Zweckmäſſige Behandlung der Einrichtungen und Schickſale in der Welt.

In dieſer Hinſicht ſchreibt die Moral vor:

1. Benütze alles zu moraliſchen Zwecken, d. i. brauche alles zur Beförderung und Ausübung der Sittlichkeit; unterordne alles dieſem höchſten Zwecke deines Daſeyns.
2. Murre über nichts, was von deiner Freyheit nicht abhängt, das du nicht ohne Beleidigung der Vernunft und Sittlichkeit abändern kannſt.
3. Nimm alles, ſo wie es iſt, und denke, daſs es einen Weltregierer gebe, der Allmacht mit höchſter Weisheit und Güte in ſich vereinigt.

§. 45.

Unterschied der phylosophischen Moral und der Moral der geoffenbarten Religion.

Die Vernunft führet uns auf Gott hin, und lehret uns die Pflichten kennen, die wir diesem Wesen schuldig sind.

Wir haben also eine *Vernunftreligion*, eine *philosophische Moral*, die auf den ganzen Umfang unserer Pflichten sieht, indem sie auf die Pflichten gegen sich selbst und Andere, zugleich die Pflichten gegen die Gottheit baut.

Es scheint also, dass wir uns selbst als *Vernunftwesen ohne Beyhülfe der Offenbarung* einen Weg zur Tugend und Glückseligkeit bahnen können. Aber trügt denn dieser Schein etwa nicht? Die Frage ist von Wichtigkeit. Wir wollen sehen, was uns eine nähere Untersuchung der philosophischen und geoffenbarten Moral in Ansehung ihrer Uibereinstimmung und Unterschiedes für eine Tendenz im Urtheilen geben wird.

Die philosophische und geoffenbarte Sittenlehre haben zwar viel mit einander gemein, beyde gründen sich auf gewisse Pflichten, und beyde haben die Absicht, uns zur Tugend, zur Sittlichkeit, zur wahren Glückseligkeit zu führen, indessen aber unterscheiden sie sich dennoch gar sehr. Es lohnet sich also der Mühe das Einerleyartige, und den Unterschied zwischen beyden auseinander zu setzen.

Natürliche Religion, *philosophische Moral*, *und geoffenbarte Religion*, *geoffenbarte Moral*, *Moral des Christenthums*, kommen in folgenden Stücken mit einander überein, und unterscheiden sich zugleich,

1. In Ansehung der Quelle.
2. In Ansehung des Zwecks.
3. In Rücksicht ihrer Natur.
4. In Rücksicht der Beweise.
5. In Rücksicht der Beweggründe zur Tugend.
6. In Rücksicht der Beruhigung.

In Ansehung der Quelle. Die philosophische Moral schöpft ihre Pflichten aus der Vernunft; auch die Offenbarung thuet es, denn sie macht alles zur Pflicht, was mit den Wahrheiten der Vernunft, mit der Natur der Menschen, und der Wohlfahrt des Ganzen übereinstimmt. Doch aber hat sie noch *höhere Pflichten*, welche die Vernunft höchstens mit den Namen *anständig* oder *verehrungswerth* nennet; z. B., die Liebe der Feinde, die Demuth.

In Ansehung des Zwecks. Beyde wollen die Sitten bessern. Die christliche Moral greift aber neben dem äusserlichen Betragen auch das Herz an, sie will Gott im Herz haben, ein Gott liebendes Herz, und prediget *Busse*, von welcher die Vernunft nichts weiss.

In Rücksicht ihrer Natur. Die Vernunft schreibt uns, so wie die Offenbarung Mässigkeit vor, aber welch' ein Unterschied in der Absicht! die erste lehret, wir sollen mässig seyn, um Vernunftwirksamkeit äussern zu können; letztere gehet noch weiter und sagt, sie müsse aus Liebe und Ehrfurcht gegen Gott ausgeübt werden. Wohlthätigkeit empfiehlt sowohl die Vernunft, als die Offenbarung. Aber das Herz manches Menschen kann schon von Natur so geartet seyn, dass es die Noth des Nächsten nicht sehen kann, ohne zugleich seine mildreiche Hand zur Hülfe

auszustrecken, und eben so kann mir die Vernunft eingeben, dafs der Nothleidende mir vielleicht einst selbst diese Unterstützung erwiedern könne. Um wie viel höher ist aber die Wohlthätigkeit der Offenbarung, welche uns lehret, aus Liebe und Dankbarkeit gegen Gott den Nothleidenden zu unterstützen, und uns durch Wohlthaten seiner Vergeltung in der Ewigkeit werth zu machen; welche uns lehret, dafs wir das, was wir den Nothleidenden thun, Gott selbst thun! Verachtung der äusserlichen Güter ist Pflicht der philosophischen Moral, in so fern ihr Besitz der Ruhe des Herzens, der sittlichen Wirksamkeit widerspricht; die christliche Moral hingegen befiehlt uns auch dieselben aus Liebe zu Gott und dem Nächsten gänzlich aufzuopfern.

In Rücksicht der Beweise. Beyde Sittenlehren beweisen ihre Sätze; aber die Beweise sind in Ansehung der Deutlichkeit, der Stärke und Allgemeinheit sehr verschieden. Es ist angenehm die Beweise der Vernunft für die Nothwendigkeit der Tugend und die Folgerung der einen aus der andern zu hören; aber weit überzeugender sind die Beweise der Offenbarung, und ungleich allgemeiner. Bey den philosophischen Beweisen verliert sich oft der Verstand, und verliert nicht selten den rechten Gesichtspunkt in der Beurtheilung der Tugenden ihrem Werthe nach aus den Augen, stehet stille, wenn verwickelte Collisionsfälle der Rechte und Pflichten eintreten.

Die philosophische Moral fordert die Liebe des Nächsten, sie lehret ihn so zu lieben, wie mich selbst; die Offenbarung lehret uns aber, die Nächstenliebe sey Nachahmung Gottes. Zwar giebt uns die philosophische Moral Fingerzeige auf

die Eigenschaften Gottes, und deutet uns die Liebe als einen Weg an, auf welchem wir wandeln sollen, um Gottes Vollkommenheit näher zu kommen: hat sie aber auch den Antrieb, alles zur Ehre desjenigen zu thun, der den Keim zu allen Tugenden in unser Herz gelegt hat? Verlangt sie nicht alles Gute, was wir thun im Grunde blos um unserer selbst willen? Und wenn sie uns auch zum Danke gegen die Vorsicht für die von ihr erhaltenen Wohlthaten auffordert, so hindert doch immer die eigene Sinnlichkeit, welche Jedem anklebt, mehr oder weniger, dass wir es einsehen, wie nothwendig es sey, dem Nächsten in manchen Fällen selbst mit unserm eigenen Nachtheile zu dienen.

In Rücksicht der Beweggründe zur Tugend. Zwar hat die Vernunft hohe Beweggründe zur Tugend; aber die der christlichen Moral sind noch höher, und geben mehr Licht und Stärke. Was jene in Ansehung der Vorsehung, der Unsterblichkeit, vermuthet, das sagt diese mit Zuversicht als Gewissheit aus; der blosse Philosoph weiss von positiver Belohnung und Strafe nach dem Tode nichts, der Christ ist davon überzeugt.

In Rücksicht der Beruhigung. Die christliche Moral giebt den gebesserten, wiewohl noch unvollkommenen Menschen unstreitig mehr Beruhigung, als die blos philosophische. Die Schlüsse der Moral der Vernunft von dem Zustande des Menschen nach dem Tode vereinigen sich meistens nur mit frommen Wünschen und Hoffnungen, dass Gott unser Bestreben tugendhaft zu seyn mit Wohlgefallen ansehen, und unsere mannigfaltigen Uibertretungen nicht ewig ahnden werde, jene aber versichert uns aufs kräftigste, dass er selbst die unvollkommene, aber doch auf-

richtige Tugend um einer göttlichen uns erworbenen Gerechtigkeit willen, als vollkommen annehmen und ewig belohnen will.

§. 51.

Nothwendigkeit der Offenbarung und ihre Nützlichkeit. Beantwortung eines Einwurfs gegen die Möglichkeit derselben. Christenthum.

Wenn uns demnach die Offenbarung, wie es aus dem Gesagten deutlich erhellet;

1. Pflichten lehrt, sie als Tugend aufstellt, von denen die Vernunft wenig, oder gar nichts weiss; wenn sie
2. deutlichere, stärkere und allgemeinere Beweise für ihre Sätze führt;
3. höhere Beweggründe zur Tugendübung an die Hand giebt, und
4. mehr das menschliche Herz beruhigt, und das mit voller Gewissheit sagt, was die Vernunft nur ahndet, so ist sie ja offenbar eine *nothwendige* und *nützliche* Lehre.

„Aber sagen die Feinde der Offenbarung, Gott kann sich ja den Menschen nicht unmittelbar mittheilen; denn Menschen sind sinnliche Wesen, und Gott reiner Geist."

Ein nichtiger Einwurf! Der eingeschränkte menschliche Geist hat Mittel, seine Gesinnungen Andern mitzutheilen, und der uneingeschränkte, der uneidliche Geist soll seinen Willen unmit-

telbar zu entdecken, keine Mittel haben? Kann er denn nicht gewiſſe Erkenntniſſe in der Seele gewiſſer Menſchen erwecken? Kann er nicht auſſerordentliche Mittel zur höhern Belehrung der Menſchen ergreifen? — Wo iſt hier wohl der Widerſpruch, die Unmöglichkeit? Das Gute von allen Religionen liegt im Chriſtenthume, und wenn einmal alle das Schlechte abſondern, und nur das Gute behalten; ſo können ſie bald alle Chriſten werden, — ein Hirt und eine Heerde.

Für den Körper giebt es Schaaren von Aerzten, und eine Menge Arzneyen. Aber er bleibt doch oft bey allem, was heilen kann, oder will, krank. Für die Seele giebt es einen Arzt, der ſicher wählt, — *Gott;* und eine Arzney, die ſicher heilt, — ſein *Wort.* Der Chriſt beleuchtet die Nacht des Grabes mit dem Lichte des Evangeliums. Unſterblichkeit weht dem banggwarmen Herzen kühlende Luft zu, die Todesglocke klingt ihm ſchön, weil er zu ſterben weiſs, indeſs der Nichtchriſt nicht gerne läuten hört. Heil dem Chriſten! Sein Leib iſt im Dienſte der Seele; und die Seele im Dienſte der Vernunft, die Vernunft im Dienſte Gottes.

Der Chriſt hat zwar eine Offenbarung; doch darf er deſswegen nicht auf die Anbauung und den Gebrauch ſeiner eigenen Vernunft Verzicht thun. Er hat einen Stern am Himmel, wie die Weiſen aus Morgenlande; allein er ſoll doch auch ſeine Lampe in der Hand halten, wie die fünf klugen Jungfrauen.

Was uns die Evangeliſten zurückließſen, ſind freylich nur fünf Gerſtenbrode, und wenige Fiſchlein; aber es ruhet der Segen Gottes dar-

über, daſs ſie für Tauſende zum Sattmachen hinreichen, und noch ganze Körbe voll für Forſcher, Sammler und Denker übrig bleiben.

Die rührendſten Beweiſe für die Wahrheit der Religion *Jeſu* ſind die *Seelengröſſe*, die ſein Leben zeigt, und die hohe *Würde und Seligkeit*, zu der ſeine Lehre führt. (*Mutſchelle.*)

ZWEYTER THEIL.

ANGEWANDTE ASCETIK.

§. 52.

Inhalt derselben.

Wir beschäftigen uns hier mit dem Begriffe der menschlichen Tugend, mit ihrer Grösse, Reinheit, Stärke, Dauerhaftigkeit und Ausdehnung; dann mit den subjectiven Bedingungen der menschlichen Tugend, den Hülfstugenden, den Hindernissen der Tugend, und mit den Mitteln, welche uns zur Tugend führen.

§. 53.

Begrift der menschlichen Tugend.

Den Begriff von der subjectiven Tugend, den wir in der reinen Ascetik §. 118. aufgestellet haben, bestimmen wir jetzt und näher. Dort betrachten wir die subjective Tugend als eine persönliche Eigenschaft eines endlichen Vernunftwesens überhaupt; hier sprechen wir von der *menschlichen Tugend* insbesondere, und nennen sie:

Die Uibereinstimmung der innern Kräfte und Bestimmungen des Menschen zur Wirksamkeit des sittlichen Vernunftgesetzes.

§. 54.

Maaſsſtab der Gröſſe menſchlicher Tugend.

Die *Gröſſe* der menſchlichen Tugend beurtheilet man nach folgendem Maaſsſtabe:

Je reiner, je ſtärker, anhaltender und ausgebreiteter die ſittliche Vernunft eines Menſchen wirkt, deſto gröſſer iſt ſeine Tugend! Wir müſſen daher dieſe Anſichten kennen lernen.

§. 55.

Reinheit der menſchlichen Tugend.

Unſere Tugend iſt *rein*, wenn die Beweggründe zu derſelben lauter ſind.

Der Reinheit der Tugend ſtehet *Unlauterkeit* entgegen, d. i., wenn wir fremde Antriebe haben müſſen, um die Pflicht zu erfüllen.

§. 56.

Stärke der menſchlichen Tugend.

Unſere Tugend iſt *ſtark*, wenn ſie mächtig genug iſt, ihre ſubjectiven Hinderniſſe, d. i., ſinnliche Antriebe und empiriſche Beweggründe, ſie nicht zu üben, zu überwinden.

Das Gegentheil von der Stärke der Tugend iſt *Schwäche*, d. i., wir geben nach den Reizen, welche die Uibung der Tugend hindern.

§. 57.

Dauerhaftigkeit der menſchlichen Tugend.

Unſere Tugend iſt *anhaltend* oder *dauerhaft*, wenn wir ſie fortgeſetzt üben, nicht in derſelben ablaſſen. Geſchieht dieſes, ſo iſt die Tugend *ſchwankend*, vorübergehender Enthuſiasmus.

§. 58.

Ausdehnung der menſchlichen Tugend.

Ausdehnung oder *Ausbreitung* unſerer Tugend iſt die Gröſſe unſerer vernünftigen Wirkſamkeit, in ſo fern ſie nach ihrer zuſammengeſetzten Beziehung auf viele und mannichfaltige Gegenſtände, Verhältniſſe und Handlungen geſchätzt wird. Iſt dieſs der Fall nicht, ſo iſt die Tugend *eingeſchränkt*.

§. 59.

Edelmuth, Tugend, Gleichmuth, Groſsmuth, wann ſie von der ſittlichen Geſinnung prädicirt werden können?

Die ſittliche Geſinnung des Menſchen erſcheinet in ihrer Reinheit (§. 55.) als *Edelmuth*; in ihrer Stärke (§. 56.) als *Tugend*; in ihrer Dauer (§. 57.) als *Gleichmuth*; in ihrer Ausdehnung (§. 58.) als *Groſsmuth*. — —

§. 60.

Subjektive Bedingungung menſchlicher Tugend.

Die ſubjektive Bedingung menſchlicher Tugend iſt überhaupt die *Beherrſchung ſeiner ſelbſt durch ſittliche Principien.*

Hieher gehören folgende Regeln:

1. Man beobachte ſich genau, ob keine böſen Neigungen und unſittliche Begierden in uns entſtehen. Findet man welche, ſo unterdrücke man ſie ſchleunig, indem man ſich die Nichtswürdigkeit ihres Gegenſtandes lebhaft vor Augen ſtellet. Man bemühe ſich an die Stelle der böſen Begierde, eine gute, eine vernünftige zu bringen, und das Herz für einen löblichen Gegenſtand einzunehmen.

2. Man ſorge dafür, das man bey Zeiten ſeine herrſchenden Neigungen und Begierden kennen lerne, und wache darüber, damit ſie, wenn ſie ſittlich ſind, nicht aus den Schranken weichen, und rotte ſie aus, mit aller Kraftanwendung, wenn ſie der Sittlichkeit entgegen ſind.

3. Man laſſe keine Begierde zu heftig werden, man horche immer auf die Vernunft, was ſie in Anſehung unſeres Begehrens und Verabſcheuens für ein Urtheil fällt. Man betrachte daher immer alles von ſeiner guten und böſen Seite.

4. Man ſey aufmerkſam auf den Sieg, den man über ſich gewinnet, wenn man dieſe oder jene Begierde unterdrückt hat. Auf dieſe Art werden wir nach und nach Meiſter unſerer Sinnlichkeit.

5. Je weniger Begierden wir haben, und je mehr wir die, welche wir haben, in unserer Gewalt besitzen, desto glücklicher sind wir. Man sey daher unausgesetzt auf der Lauer, daſs sich nicht unnöthige Begierden in unser Inneres einschleichen.

6. Man befriedige nie eine Neigung, eine Begierde, einen Wunsch, wenn durch diese Befriedigung irgend eine höhere Pflicht beeinträchtiget werden sollte.

7. Man versage sich öfter selbst das, was untadelhaft ist; man erhält dadurch Stärke über sich.

8. Man hänge sich an nichts in der Welt so fest, daſs man ohne Solches nicht ruhig seyn könnte.

9. Man lasse seine Menschenwürde nie aus den Augen, und strebe unausgesetzt darnach, immer Licht und Deutlichkeit in der Erkenntniſs zu erhalten.

§. 61.

Hülfstugenden.

Unter *Hülfstugenden* verstehen wir jede Modification und Richtung einer natürlichen Neigung, welche das Materiale der Tugend befördert; d. h., zu legalen Handlungen antreibt. Dadurch wird die Ausübung der Tugend erleichtert, und sind also auf diese Art beschaffene Neigungen mit Recht *Hülfstugenden* zu nennen. Z. B., die Neigung zum Frieden, zur Versöhnlichkeit, zum Wohlwollen, zum Wohlthun, zur Thätigkeit, zur Wahrhaftigkeit, zur Biederkeit, Geradheit, zur Dienstfertigkeit und Gefäl-

ligkeit, u. f. w. Diefe Neigungen können uns an fich felbft keinen moralifchen Werth geben, wir find noch nicht fittlich gute Menfchen, wenn wir fie haben und äuffern; letzteres werden wir erft dann, wenn wir fie aus reiner Achtung für die Moralität ausbilden, und den Grundfätzen der Sittlichkeit unterwerfen.

Handlungen demnach, die blos aus einem guten Herzen, aus Temperamentsgüte, aus bürgerlicher Angewohnheit herrühren, find, wenn fie gleich gute Handlungen find, nicht tugendhafte, nicht fittlich gute Handlungen, und ein Menfch, der blos diefen Anlagen gemäfs handelt, kann fich noch keiner wahren Tugend rühmen; denn diefe mufs *moralifche Grundgefinnung*, bleibende und ftets rege *moralifche Willensftärke*, und *unmittelbare Achtung* fürs Gefetz feyn.

§. 62.

Hinderniffe menfchlicher Tugend.

Die Hinderniffe der menfchlichen Tugend find *innere* und *äuffere*.

Zu den *innern Hinderniffen* gehören:

1. Unvollkommenes Bewuftfeyn des Sittengefetzes.
2. Unbeftimmte, falfche, undeutliche Begriffe der in dem Sittengefetze enthaltenen befondern Gefetze.
3. Zweifeln an allgemeinen moralifchen Wahrheiten.
4. Unrichtige Beurtheilung einzelner Handlungen in Hinficht auf ihren moralifchen Gehalt.

5. Schwäche der moralischen Empfindungen im Verhältniss zu andern Gefühlen.
6. Stärke und Menge der Neigungen im Verhältniss zu den moralischen Empfindungen.
7. Eitelkeit, Bosheit.

Zu den äussern Hindernissen zählen wir:

1. Alles, was die sinnlichen Bedürfnisse vermehret, z. B., Luxus.
2. Alles, was die sinnlichen angenehmen Gefühle verstärket, die sittlichen schwächt, oder erstickt,
3. Was sittliche Vorurtheile veranlasst, oder unterhält; z. B., Sitten und Gebräuche roher Art, unrichtige religiöse Begriffe, bürgerliche Unordnungen und Ungerechtigkeiten &c.
4. Alles, was zu unrichtiger Beurtheilung und Schätzung des Guten und Bösen Anlass giebt; z. B., die Meinung von Unmöglichkeit seine Pflicht zu erfüllen, von der Möglichkeit ohne Tugendeifer glücklich und selig zu werden, schwankende Begriffe von der Tugend und ihrem Werthe.
5. Alles, was die Bekanntschaft mit den Annehmlichkeiten des Lasters ausbreitet.

§. 63.

Eitelkeit und Bosheit.

Eitelkeit ist die Maxime nur überall Beyfall zu suchen, alles der äussern Ehre wegen zu thun.

Bosheit ist die nichtgehörige Billigung des moralischen Zweckes, welche macht, dass man ihn verletzen, oder doch nicht geziemend befördern will.

§. 64.

Hat der Menſch eine unmittelbare Neigung zum Böſen?

Es wäre Entehrung der Menſchenwürde und Beleidigung des Schöpfers, wenn man behaupten wollte, *der Menſch habe eine unmittelbare Neigung zum Böſen;* dann wäre es in der That beſſer geweſen, wenn er nicht geſchaffen worden wäre; dann wäre es unbegreiflich, wie der Menſch zur Moralität berufen ſeyn könnte. Der Menſch iſt das vortreflichſte Geſchöpf, das vollkommenſte irdiſche Weſen; er kann alſo keine unmittelbare Neigung zum Böſen haben: nur *mittelbare* hat er; d. h., er hat andere Neigungen, welche die Neigung zum Guten ſchwächen, ſo hat der Menſch die Neigung, an ſich ſelbſt Wohlgefallen zu finden, und daher entſteht oft Stolz, und aus dieſem Undankbarkeit. Er hat die Neigung, andern Menſchen gleich zu ſeyn, und daraus entwickelt ſich nicht ſelten Schadenfreude. Er hat die Neigung, ſeine eigenen Vollkommenheiten in Vergleichung mit Andern zu heben, daher Miſsgunſt und Eiferſucht. Das Entſtehen ſolcher unmoraliſchen Geſinnungen, muſs die deutliche Erkenntniſs des Sittengeſetzes, die lebendige Vorſtellung der Pflicht, Wachſamkeit und Reflexion auf ſich ſelbſt, reges moraliſches Gefühl und Aufmerkſamkeit auf unſern ſinnlichen Antheil hindern.

§. 65.

Laſter.

Der Tugend ſind Laſter entgegen geſetzt, die entweder *menſchliche*, oder *unmenſchliche* Laſter ſind.

Menschliches Laster ist ein solches, das mit der menschlichen Natur überhaupt übereinstimmt, z. B., Lügenhaftigkeit.

Unmenschliche heissen solche Laster, die der Menschheit widersprechen, dergleichen sind die *viehischen* und *teuflischen* Laster.

Viehisches Laster ist ein solches, das den Menschen unter das Thier erniedriget, wo der Mensch blos thierischen Begierden folgt; z. B., unnatürliche Wollust, Gefräßigkeit, Versoffenheit. Solche Laster erregen *moralischen Eckel*.

Teuflisches Laster ist ein solches, das einen beym Menschen ungewöhnlichen Grad von Bosheit voraussetzt, z. B., Neid, Undankbarkeit, Schadenfreude &c., solche Laster erregen *Hafs*.

§. 66.

Tugendmittel.

Als *Tugendmittel* dienen dem Menschen:

1. Berichtigung des sittlichen Urtheils vermittelst häufiger Anwendung auf einzelne Fälle,
2. Verstärkung des sittlichen Gefühles.
3. Cultur des Geistes, d. i., Cultur der Neigung zum Selbstdenken, des praktischen Verstandes, der praktischen Urtheilskraft, der Vernunft.
4. Cultur der Sinnlichkeit, d. h., man mufs die Gefühle und Neigungen so einrichten, und erhalten, dafs sie im Durchschnitte mit den Forderungen des Sittengesetzes übereinstimmen.
5. Selbst- und Menschenkenntnifs.

6. Gotteskenntnifs.
7. Naturkenntnifs.
8. Weltkenntnifs, d. i., Kenntnifs der Dinge und Einrichtungen in der Welt; der natürlichen fowohl, als der künftlichen Dinge, mit denen man in Verbindung fteht.
9. Religion und moralifche Klugheit; d. h., Belebung unferer religiöfen Uiberzeugungen von Gott, feiner Vorfehung, von der Unfterblichkeit, u. f. w. und Beziehung diefer Begriffe auf unfere Pflicht. Aufmerkfamkeit auf die nützlichen Folgen der Tugend, und ein Streben, fie ergiebiger zu machen, und jede Unannehmlichkeit bey der Tugendübung zu vermindern. Man mufs mit Klugheit Tugend üben.

§. 67.

Bekehrung.

Der Uibergang vom Lafter zur Tugend aus feften Grundfätzen und freyem Vorfatze heifst *Bekehrung*.

Aus diefem Begriffe ergiebt es fich, dafs nicht jede Verbefferung der Handlungen *Bekehrung* heifsen könne; der nichts Uibels thut, weil er Beftrafung fürchtet, ift kein *Bekehrter*.

III.

PHILOSOPHISCHE

RECHTSLEHRE;

ODER:

NATURRECHT.

III.

PHILOSOPHISCHE RECHTSLEHRE;

ODER:

NATURRECHT.

Einleitung.

§. 1.

Begriffe vom Naturrechte.

Die Wissenschaft der natürlichen Rechte der Menschen, die ihnen in einem Reiche vernünftiger Wesen zukommen, heisst *philosophische Rechtslehre*, oder *Naturrecht.*

Sonst nannte man auch das Naturrecht *Vernunftrecht;* aber die Benennung ist unschicklich; denn alles Recht, auch das, welches durch die Willkühr der Menschen bestimmt wird, (*positives Recht*) muss von der Vernunft erlaubt, also vor derselben recht seyn.

§. 2.

Unterſchied des Naturrechtes von der Moral, oder dem ethiſchen Rechte.

Die Moral giebt Geſetze, das Naturrecht auch. Beyde ſchöpfen ihre Geſetze aus einerley Quelle, beyde beziehen ſie auf einen und denſelben Gegenſtand; — den Menſchen; indeſſen iſt doch unter dieſen zwey Geſetzgebungen ein merkwürdiger Unterſchied, mit dem wir uns bekannt machen wollen.

1. Die *Moral* macht es dem Menſchen zur Pflicht, gebiethet ihm, in einen *geſelligen* Zuſtand zu treten, weil er ein Vernunftweſen, und zur Sittlichkeit beſtimmt iſt, Vernunft aber und Sittlichkeit nur im geſelligen Zuſtande, im Staate ausgebildet werden können. Das *Naturrecht* gebiethet dieſe Pflicht nicht; es ſetzet einen geſelligen Zuſtand ſchon voraus, er mag nun durch die Willkühr der Menſchen, oder durch Naturereigniſs entſtanden ſeyn.

2. Die *Moral* gebiethet innere Güte der Handlungen, ein Hervortreten derſelben aus Achtung für das Geſetz, aus erkannter Pflicht; verlangt, daſs der Wille durch rein vernünftige Beweggründe, nicht durch ſinnliche eigennützige Antriebe beſtimmt werde; die *philoſophiſche Rechtslehre* begnüget ſich, wenn die Handlungen nur legal, geſetzmäſſig ſind, ſie mögen übrigens aus Neigung, oder aus Furcht vor dem rechtlichen Zwange, oder aus ſonſt irgend einem Antriebe der Sinnlichkeit hervorgegangen ſeyn.

3. Die *Moral* dringt darauf, daſs alle Gerechtigkeitspflichten freywillig, ohne allen Zwang

erfüllt werden sollen; die *philosophische Rechtslehre* droht *Zwang* an, wenn sie nicht befolgt werden sollten.

4. Die *Moral* macht nebst der Gerechtigkeit auch Güte zur Pflicht; die *Rechtslehre* bestehet nur auf der erstern.

§. 3.

Unterschied des Naturrechts von positiver Rechtslehre.

Die *philosophische Rechtslehre* beschäftiget sich mit Rechten, die von der Willkühr des Menschen unabhängig ihr Daseyn haben, in der Natur des Menschen gegründet sind; die *positive Rechtslehre* dagegen handelt von Rechten, welche durch die Willkühr der Menschen bestimmt und gemacht worden sind.

§. 4.

Verhältniss des Naturrechts zum positiven Rechte.

Da die Willkühr des Menschen nichts wollen darf, was der Natur des Menschen widerspricht; so folget, dass dem Naturrechte das positive Recht nicht widersprechen dürfe.

Da aber in dem Begriffe der Natur des Menschen das nicht enthalten ist, was der Mensch nach den besondern Verhältnissen, in welche er zufälliger Weise versetzt wird, will und wollen darf, so können die Rechte, welche erst durch diese Verhältnisse bestimmt werden, d. h., die positiven Rechte, nicht von dem Natürlichen abgeleitet seyn. Das Naturrecht enthält die *letzten*, aber nicht die

nächsten Gründe des positiven Rechtes. Dieses setzet also jenes voraus.

§. 5.

Eintheilung des Naturrechtes.

Das Naturrecht theilen wir in das *reine* und *angewandte* ein.

Rein heisst es, in wie fern das Recht aus Begriffen a priori geschöpft ist, und in wie fern darinn von allem bestimmten Inhalte abstrahirt wird.

Angewandt ist es, in wie fern die reine Rechtslehre aus einem bestimmten Inhalte, der durch die besondere Natur des Menschen, so wie sie uns die Erfahrung kennen lehrt, gegeben ist, angewandt wird.

§. 6.

Wie das reine und angewandte Naturrecht das Recht bestimmet.

Das *reine Naturrecht* bestimmet das Recht, in wie fern es sich aus dem Begriffe eingeschränkter moralischer Wesen, und deren Beziehung auf einander überhaupt erkennen läst; und behandelt also *reine Rechte*, die man auch *formale* nennet, d. i., Rechte, in denen von allem Unterschiede der Materie, oder des Inhalts abstrahirt wird; z. B., das Recht alles zu thun, was allgemein gewollt werden kann.

Im *angewandten Naturrechte* wird bestimmet, was unter den besondern natürlichen Eigenschaften und Verhältnissen des Menschen Recht sey; und enthält also *materiale*, *angewandte Rechte*, d. i., Rechte, in denen die Rechtsform als in einem be-

ſtimmten Objekte enthalten vorgeſtellt wird; z. B. das Recht, mein Feld ausſchlieſſend zu benutzen.

§. 7.

Nutzen des Naturrechtes.

Das Naturrecht iſt nützlich:

1. Für jeden Menſchen;
2. Für jeden Staatsbürger;
3. Für jeden einzelnen Stand;
4. Für das Staatsoberhaupt und die Organe desſelben;
5. Für jeden Gelehrten;
6. Für den Geſetzgeber und Staatsmann;
7. Für den praktiſchen Juriſten; und endlich auch
8. Für den Theologen insbeſondere.

Für jeden Menſchen: Der Menſch iſt Selbſtzweck, iſt ein Vernunftweſen; er hat alſo ſeine Rechte. Um dieſe auszuüben, zu vertheidigen, und zu ſchützen, muſs er ſie kennen. Der Menſch lebt in Geſellſchaft mit andern Menſchen. Auch dieſe haben ihre natürlichen Rechte, die nicht verletzt werden dürfen, die wechſelſeitig vertheidigt werden müſſen, wenn ſie angegriffen werden; welches alſo auch Kenntniſs derſelben nothwendig macht. Dieſe zweyfache Kenntniſs der natürlichen Rechte verſchaffet das Naturrecht; folglich iſt es für jeden Menſchen ohne Unterſchied ein nützliches und wichtiges Studium.

Für den Staatsbürger: Vorzüglich darum, um nicht die Willkühr für die einzige Quelle des Rechts zu halten, um gerechten und billigen Verordnun-

gen willig zu gehorchen, ſelbſt einige Uibel des Staats, wegen der gröſſern Uibel des Lebens auſſer dem Staate, leichter ertragen, und alſo auf jeden Fall zufriedener leben zu können.

Für jeden einzelnen Stand: Die verſchiedenen Stände haben ihre Rechte, die aus der Natur derſelben flieſſen. Es iſt nothwendig, daſs ſie ſolche kennen, und das Naturrecht iſt es, welche dieſe Kenntniſs ertheilt.

Für das Staatsoberhaupt und die Organe deſſelben: Dem Staatsoberhaupte und ſeinen Organen muſs das Naturrecht zur Grundlage ihres Verhaltens und Ausübung ihrer Gewalt dienen, indem es erſteren ſeine und des Volkes Rechte, den Staatsorganen ihre, und die Rechte ihrer Untergebenen bekannt macht, und das Natur-Verhältniſs zeigt, in welchem Obrigkeiten und Gehorchende gegen einander ſtehen.

Der *Gelehrte* muſs das Naturrecht als einen Theil der Philoſophie, als Ergänzung der Moral, als Prüfſtein der Geſchichte kennen.

Der *Geſetzgeber* und der *Staatsmann* lernen daraus den Grund und die Grenzen der Geſetzgebung und Staatsverwaltung.

Der *praktiſche Juriſt* braucht es theils zur Beſtimmung der Gültigkeit der poſitiven Geſetze, theils zur leichtern Anwendung derſelben, theils als Hilfsrecht, wo die poſitiven Geſetze nichts beſtimmen.

Dem *Theologen* iſt es hauptſächlich wegen dem canoniſchen Rechte unentbehrlich.

Des

Des

NATURRECHTES

ERSTER THEIL.

REINE RECHTSLEHRE.

Erstes Hauptstück.

Vom Rechte überhaupt.

§. 8.

Begriff des Rechts.

Das *Recht* wird entweder *objektiv*, oder *subjektiv* betrachtet.

Betrachtet man es *objektiv*, so ist es die Einschränkung unsrer Freyheit in so weit, dass auch die Uibrigen frey wirksam seyn können.

Betrachtet man das Recht *subjektiv*, d. i., als Befugniss einer Person, so ist es das sittliche Vermögen zu rechtlichen Handlungen, d. i. zu Handlungen, die Niemand verwehren kann, bey denen ein geselliger Zustand freythätiger Wesen Statt finden kann.

§. 9.

Jedes Recht ist durch ein Gesetz bestimmt.

Durch das Recht ist bestimmt, was nicht gehindert werden darf, was zu hindern einer Pflicht widerspricht. Nun ist aber die Pflicht durch ein Gesetz bestimmt; denn jedes Gesetz sagt eine nothwendige Bestimmung des Willens aus; folglich auch das Recht.

§. 10.

Rechtmässig. — Unrechtmässig. — Rechtsausübung.

Was dem Rechte gemäss ist, heisst *rechtmässig*, *rechtlich*; was ihm widerspricht; *unrechtmässig*, *widerrechtlich*.

Rechtsausübung ist die physische Wirklichmachung der Handlungen oder Objekte, welche das Recht bestimmt. Ich habe das Recht, mir, ohne Beeinträchtigung eines Andern, Vermögen zu erwerben. Nun fange ich ein dahin führendes Geschäft an. Ich habe also mein Recht ausgeübt; d. h., ich habe die Handlung, das Objekt, welches das Recht bestimmte, physisch wirklich gemacht.

Die Ausübung des Rechts ist etwas *Zufälliges*; d. h., sie kann auch unterlassen werden. Indessen bleibet aber das Recht doch immer. Ich habe das Recht Dichter zu lesen; ich lese aber Prose. Jenes Recht bleibt mir, obschon ich es nicht ausübe.

Zur Ausübung des Rechts werden eine oder mehrere freye Handlungen erfordert. Je nachdem nun diese *recht*- oder *unrechtmässig* sind, darnach ist auch die Ausübung des Rechts entweder *rechtlich* oder *widerrechtlich*.

§. 11.

Erwerbung des Rechts.

Ein *Recht erwerben* heisst, durch eine freye Handlung verursachen, dass man auf Etwas ein Recht erhalte, worauf man vorher keines hatte. Ich habe, z, B., jetzt noch kein Recht auf die Uhr, welche Cajus trägt. Er tritt sie mir aber gegen Bezahlung freywillig ab, und ich habe mir ein Recht auf dieselbe erworben durch die freye Handlung, — Kauf.

Die freye Handlung also, wodurch ein Recht erworben wird, heisst *Erwerbung des Rechts* (acquisitio juris); welche entweder *erste*, *ursprüngliche* (prima originaria) oder *nachfolgende*, *abgeleitete* (derivativa) ist; je nachdem sie nämlich ohne vorher erworbene Rechte, oder erst durch dieselbe möglich ist. Ich nehme ein Stück Landes, das keinen Herrn hat, in Besitz, und erhalte ein Recht darauf. Diess ist die *ursprüngliche Rechtserwerbung*; denn sie ist aus keinem vorher erworbenen Rechte hervorgegangen. Nun baue ich das Land, es trägt mir Früchte, und ich habe ein Recht auf dieselben. Diess ist *abgeleitete Rechtserwerbung*, sie gehet nämlich aus dem ursprünglich erworbenen Rechte auf das Stück Land hervor.

§. 12.

Veräusserung des Rechts.

So wie man durch eine freye Handlung machen kann, daſs man auf Etwas ein Recht erhält, worauf man zuvor keines hatte, ſo kann man auch durch eine freye Handlung verurſachen, daſs man auf Etwas kein Recht mehr hat; und die Handlung, wodurch dieſes geſchieht, heiſst *Rechtsveräuſſerung.* So veräuſſerte Cajus im vorigen Beyſpiele (§. 11.) ſein Recht auf die Uhr, die er mir verkaufte.

§. 13.

Erwerbungsart. — Erwerbungsgrund.

Die Art und Weiſe, wie man Rechte erwirbt, heiſst *Erwerbungsart* (modus acquirendi) und der Grund, aus welchem die Rechtmäſſigkeit der Erwerbung erkannt werden muſs, der *Erwerbungsgrund* (titulus acquirendi).

Die *Erwerbungsart* iſt entweder rechtmäſſig, wenn ſie dem Rechte gemäſs iſt, oder unrechtmäſſig, wenn ſie dem Rechte widerſpricht; und der Erwerbungsgrund iſt entweder wahr oder falſch.

Durch eine unrechtmäſſige Erwerbungsart kann ſo wenig ein Recht erworben, als durch einen falſchen Erwerbungsgrund erkannt und bewieſen werden.

§. 14.

Materie und Form des Rechts.

Das, was Recht iſt, macht den *Inhalt* oder die *Materie* des Rechts aus. Daſs man aber eine

Materie als Recht denkt, darinn beſtehet die *Form des Rechts.* Ich habe ein Recht, mir die Nothwendigkeiten des Lebens zu verſchaffen. Hier iſt die Verſchaffung der Nothwendigkeiten des Lebens die Materie meines Rechts; dieſe Materie denke ich mir als Recht, in ſo fern ich keines Andern Rechte dabey ſtöre, und dieſs macht die Form dieſes Rechtes aus.

§. 15.

Dem Menſchen kommen nicht blos Rechte, ſondern auch Rechtspflichten zu.

Der Menſch iſt Selbſtzweck; er hat alſo von Natur das Recht, ſich als Selbſtzweck zu behaupten. Er behauptet ſich aber als Selbſtzweck durch einen rechtlichen Gebrauch ſeiner Freyheit; hat folglich auch das Recht mit Zwang zu fordern, daſs man ihn darinn nicht beſchränke, nicht blos als Mittel und Sache behandle. Dieſes Recht auf den Freyheitsgebrauch muſs er nun auch andern Menſchen zugeſtehen; denn auch ſie ſind, wie er Selbſtzweck, folglich darf er keinen im Gebrauche ſeiner Freyheit, wenn er dabey ungefährdet bleibt, hindern, keinen darinn einſchränken; er hat alſo die Pflicht auf ſich, die Freyheit Anderer, in ſo fern ſie der ſeinigen nicht Abbruch thut, zu reſpektiren, oder er kann von Andern dazu gezwungen werden. Dieſe Pflicht nennen wir *Rechtspflicht.* Dem Menſchen kommen alſo nicht blos Rechte, ſondern auch *Rechtspflichten* zu.

§. 16.

Von welchen Rechten und Pflichten im Naturrechte gehandelt wird.

Die Rechte ſind entweder *innerliche*, oder *äuſſerliche* Rechte. Rechte heiſſen *innerlich*, ſo fern ſie mit der Pflicht des Subjekts beſtehen können. Ich habe die Pflicht Menſchen zu vervollkommnen; alſo auch dazu das Recht, welches, weil es mit der Pflicht beſtehen kann, ein *inneres*, *abſolutes Recht* iſt, und in die *Moral* gehört.

Dagegen heiſſen *Rechte äuſſerlich*, wenn ſie zwar nicht mit der Pflicht des Subjekts, aber doch mit den Rechten Anderer beſtehen. Ich habe das Recht, meinen Schuldner mit Strenge zur Tilgung der Schuld anzuhalten; ich übe es aus. Mein Recht beſtehet nicht mit meiner Pflicht, die mich gütig ſeyn heiſst, es beſteht aber mit den Rechten Anderer; denn jeder Menſch hat das Recht ſich ſein Eigenthum, auch mit Strenge, zu ſichern.

Es iſt ein *äuſſeres*, *relatives Recht*, ein *Zwangsrecht*, und gehört in das Naturrecht.

Das Naturrecht handelt alſo von dem Rechte blos, in wie weit es äuſſerlich, und zwar *Zwangsrecht*; alſo *äuſſerlich vollkommen* iſt; mithin auch von den *äuſſerlichen*, von *Zwangspflichten*, von *äuſſerlich vollkommenen Pflichten*, die man aus dieſem Grunde auch *Rechtspflichten* nennet.

Was *innerlich Recht* iſt, folglich auch Pflicht iſt, iſt auch *äuſſerlich Recht*; aber vieles, was *äuſſerlich Recht* iſt, kann *pflichtwidrig*, folglich *innerlich unrecht* ſeyn. Es iſt *äuſſerlich Recht*, meinen Schuldner zur Zahlung zu zwingen, wenn er

auch dadurch unglücklich wird; aber *innerlich ist es Unrecht.* Non omnia, quæ sunt licita in foro fori, sunt etiam licita in foro poli.

Man sieht hieraus, daſs die Moral als Gesetzgeberinn sich weiter ausdehne, und erhabnere Zwecke verfolge, als das Naturrecht, welches nur solche Handlungen diktirt, bey denen äusserlicher Zwang Statt findet, daher auch viele Naturrechtslehrer dasselbe als die Wissenschaft der natürlichen Zwangsrechte, des strengen Rechts erklärten.

Zweytes Hauptstück.

Von der Beurtheilung des Rechts.

§. 17.

Worinn besteht die Beurtheilung des Rechts.

Wenn durch ein Urtheil bestimmt wird, ob eine freye Handlung dem Rechte gemäſs sey, oder ihm widerspreche, so ist sie rechtlich beurtheilt worden.

Im Naturrechte werden die freyen Handlungen blos nach den Principien des äussern vollkommenen Rechts beurtheilt, und ist also die rechtliche Beurtheilung der Handlungen eine *äussere*, welche von der *innern*, die nach innern moralischen Principien geschieht, verschieden ist.

§. 18.

Aeusserlicher Richter. — Aeusserliches Gericht.

Freye Handlungen nach Principien des äussern vollkommenen Rechts beurtheilen, heisst, sie *richten*.

Die Person, eine oder mehrere, welche zu richten berechtiget ist, heisst der *äusserliche Richter*, und der Ort, wo dieses geschieht, das *äussere Gericht* (Forum externum.)

§. 19.

Erfordernisse, eine freye Handlung zu richten.

Um ein moralisches Wesen, und dessen Handlungen äusserlich zu richten, wird *zweyerley* erfordert:

1. Dass bestimmt werde, ob und in wie weit es die freye Ursache derselben sey, und
2. dass der Grund der äussern Rechtmässigkeit, oder Unrechtmässigkeit derselben angegeben werde.

§. 20.

Aeussere rechtliche Zurechnung.

Das Urtheil, welches das Verdienst oder die Schuld einer freyen Handlung blos nach äussern Rechtsprincipien bestimmt, heisst *äussere rechtliche Zurechnung*, zum Unterschiede der *moralischen Zurechnung*, von der wir in der *reinen Moral* (§. 90.) gehandelt haben.

§. 21.

Das moralische Verdienst kann nach äussern Rechtsprinzipien gar nicht bestimmt werden.

Da äusserlich alles Recht ist, was den Rechten Anderer nicht widerspricht, vieles aber, was äusserlich Recht ist, doch innerlich Unrecht, folglich sehr unmoralisch seyn kann; so kann dem, was äusserlich Recht ist, in der moralischen Ordnung, eben sowohl Schuld als Verdienst zukommen, und daher kann das moralische Verdienst nach äussern Rechtsprincipien gar nicht bestimmt werden. So, z. B., ist es innerlich und äusserlich Recht, den Nothleidenden zu unterstützen, und die Handlung kann moralisches Verdienst haben; aber bestimmen läfst sich dieses Verdienst nach äussern Rechtsprincipien nicht, weil es auch äusserlich Recht ist, dem Nothleidenden Unterstützung zu versagen.

§. 22.

Die moralische Schuld kann nach äussern Rechtsprinzipien beurtheilt werden.

Was dagegen äusserlich Unrecht ist, d. h., das Recht eines Andern verletzet, widerspricht auch allemal einer Pflicht, und kommt ihm daher allemal ein gewisser Grad der Schuld zu, daher auch diese nach äussern Rechtsprincipien beurtheilt werden kann, und wenn es gleich nicht möglich ist, die ganze Grösse der moralischen Schuld nach äussern Rechtsprincipien zu bestimmen, so kann man doch darinn nicht irren, dafs freye Handlungen, wodurch die Rechte Ande-

rer beleidigt werden, allemal pflichtwidrig, folglich auch verſchuldet ſind.

Um nun die Schuld nach äuſſern Rechtsprincipien zu beurtheilen, müſſen wir überhaupt ſehen, wie die Rechte Anderer beleidigt werden können.

§. 23.

Beleidigung und ihre Arten. — Wie ſie geſchieht.

Ein Recht wird beleidigt, verletzt, wenn die Ausübung deſſelben, (§. 10.) durch die freye Handlung eines Andern auf eine widerrechtliche Art verhindert, eingeſchränkt, oder wohl gar unmöglich gemacht wird.

Beleidigung iſt demnach die Verletzung des Rechtes eines Andern.

Die *Beleidigung* kann überhaupt nach der *Verſchiedenheit der Rechte*, welche durch dieſelbe verletzet werden, eingetheilt und beſtimmt werden, und iſt daher:

1. Eine *allgemeine*, *beſondere*, und *individuelle*, je nachdem ſie die Rechte aller oder mehrerer, oder einzelner Perſonen verletzet.
2. Eine *poſitive* und *negative*, je nachdem ſie in einer Begehrungs - oder Unterlaſſungshandlung beſtehet, ein negatives Recht angreift, oder einem affirmativen nicht Genüge thut.
3. Eine *weſentliche*, und *auſſerweſentliche*, nach Verſchiedenheit der Rechte, welche durch ſie verletzet werden.
4. Eine *vollkommene* und *unvollkommene*, je nachdem die vollkommenen oder unvollkommenen Rechte beleidiget werden.

Da im Naturrechte die Rede blos vom Zwangsrechte ist, so ist in demselben auch blos von vollkommener Beleidigung, d. i., von der ein vollkommenes Recht verletzenden Beleidigung die Rede (injuria, læsio, turbatio, sensu juridico.)

Eine Beleidigung geschieht entweder absichtlich, oder unabsichtlich. In beyden Fällen ist *Schuld* da.

Die Schuld bey einer unabsichtlichen Beleidigung ist ein blosses *Vergeben* (culpa) das entweder grösser oder kleiner seyn kann, nach den verschiedenen Graden der Möglichkeit, dasselbe zu vermeiden, (culpa gravis, levis, levissima); eine absichtliche Beleidigung ist *Bosheit*, *Arglist* (dolus malus).

Eine Beleidigung geschieht entweder durch *Thaten* oder *Worte*, zu welchen letztern auch die Zeichen gehören, die statt der Worte gebraucht werden.

In Ansehung der Worte hat Beleidigung theils dadurch Statt, dass Jemand nicht redet, theils, dass er redet.

Wenn Rechte, Güter durch das Schweigen eines Andern geraubt werden können, so kann ich ihn *zum Reden* zwingen; selbst zum *Eide*; wenn ich diesen als nothwendiges Mittel zur Erhaltung ansehe.

Wenn einer Böses von Andern redet, und dadurch meine Rechte verletzt, oder in Gefahr bringt, so kann ich ihn zum *Widerruf* zwingen.

Ich habe nur ein unvollkommenes Recht auf die Wahrhaftigkeit des Andern; aber in dem Falle, wo der Andere durch Unwahrhaftigkeit

meine Würde oder meine Rechte beleidigt, tritt ein Zwangsrecht ein.

Da man im Naturrechte *Lügen* nur als Mittel betrachten kann, wodurch Rechte verletzt werden können, so stehet mir keineswegs ein Recht zu, Jemand überhaupt zu zwingen, daſs er nicht lüge; sondern nur dann, wenn dadurch Rechte verletzt werden.

§. 24.

Erforderniſſe bey Zurechnung einer Beleidigung.

Bey Zurechnung einer Beleidigung kommt *zweyerley* in Anſchlag;

1, Die Beſtimmung des freyen Urhebers der Beleidigung (imputatio facti.)

2. Die Beſtimmung des Grades der Schuld (imputatio juris.)

§. 25.

Regeln in Anſehung der Zurechnung einer Beleidigung, in Hinſicht auf den freyen Urheber derſelben.

1. Blos phyſiſche Weſen, die gar keinen freyen Willen beſitzen, können gar nicht beleidigen, und daher findet in Anſehung ihrer gar keine Zurechnung Statt.

2. Vernünftige Weſen, die aber keinen Gebrauch von ihrer Freyheit und Vernunft machen können, können ebenfalls Niemanden beleidigen; daher ihnen auch ihre Handlungen nicht zugerechnet werden können.

3. In wie fern die Handlungen freyer Wesen gar nicht von ihrer Freyheit abhängen, können sie ihnen auch nicht zugerechnet werden. Also sind Handlungen, wodurch zwar die Materie des Rechts eines Andern verletzet wird, die aber nicht frey sind, keine Beleidigungen, und folglich keiner Zurechnung fähig. Ein *Ziegeldecker* fällt vom Dache, und bricht einem Vorübergehenden den Arm. — Die Handlung kann dem Manne aus obigen Grunde nicht zugerechnet werden.

4. Die Beleidigung kann nur dem zugerechnet werden, der freyer Urheber derselben ist, aber keinem andern freyen Wesen, es mag mit ihm noch so genau verknüpft seyn. So wird das Verbrechen des Vaters keineswegs dem Sohne zugerechnet.

5. In wie fern aber Andere an der Beleidigung Theil haben, oder freye Mitursachen derselben sind, wird sie ihnen zugleich mit zugerechnet; und die Theilnehmer an der Beleidigung heissen *Mitschuldige* (conrei). So wird der Diebstahl auch dem zugerechnet, der dem Diebe die Leiter gehalten hat.

§. 26.

Regeln in Ansehung der Zurechnung einer Beleidigung in Hinsicht auf die Bestimmung des Grades der Schuld.

Hier muss ausgemittelt werden:

1. dass die Beleidigung eine Handlung aus Freyheit gewesen ist.

2. Welcher Grad von Freyheit dabey wirksam gewesen.

§. 27.

Nähere Erklärung dieser Regeln.

Dass überhaupt aus Freyheit gehandelt wurde, wird aus dem Daseyn des Bewusstseyns der Pflicht, und dieses aus dem Daseyn des Vermögens zu überlegen geschlossen. Die Regel ist also:

„Wer sich seiner selbst bewusst, oder bey Sinnen ist, ist frey, und wer die Wirkung einer Handlung überlegt, und sich einen Zweck dabey vorgestellt hat, oder doch, nach seinem Vermögen zu urtheilen, vorstellen konnte, hat die Handlung aus Freyheit hervorgebracht."

Was den Grad der Freyheit betrift, so muss dieser theils durch die Erkenntniss, welche ein Subjekt von seiner Pflicht hat, theils durch die Abwesenheit des äussern Zwanges beurtheilt werden. Die Regel ist also:

„Je allgemeiner, grösser und wichtiger die Beleidigung ist, je mehr Freyheit des Willens dabey Statt gefunden hat, desto grösser ist, bey sonst gleichen Umständen, die Schuld. Je kleiner, und geringfügiger die Beleidigung ist, je weniger frey das Subjekt gehandelt hat, desto kleiner ist die Schuld.

§. 28.

Von den Hindernissen des Gebrauchs der Freyheit.

Es kann Hindernisse geben, welche den Gebrauch der Freyheit entweder gänzlich unmög-

lich machen, oder doch schwächen, und daher auch die Zurechnung entweder gänzlich aufheben, oder die Schuld vermindern.

Diese Hindernisse sind nun theils *innere*, theils *äussere*. Die *inneren sind*:

α. Unwissenheit, und

β. Irrthum.

Die *äussern* sind:

α. Zwang, und

β. physische Unmöglichkeit der Handlung.

§. 29.

Unwissenheit und Irrthum als Hindernisse des Gebrauches der Freyheit.

Unwissenheit, — Mangel einer Erkenntniss, und *Irrthum*, — falsche Erkenntniss, — können beyde entweder in Ansehung des *Rechtsgesetzes*, oder in Ansehung des *Falles*, auf welchen das Gesetz angewendet werden soll, Statt finden; d. h., man kennet entweder das Gesetz gar nicht, oder man hat eine unrichtige Kenntniss davon, oder man weiss nicht, wie das Gesetz auf einem vorkommenden Fall anzuwenden ist, oder man wendet es unrichtig an. Im ersten Falle ist es ignorantia juris, im letztern ignorantia facti.

Beyde, Unwissenheit und Irrthum sind entweder durch den freyen Willen *vermeidlich* (vincibiles) oder *unvermeidlich* (invincibiles) und tragen entweder zur Handlung bey (sunt efficaces) oder nicht (inefficaces). Bey jeder Zurechnung muss auf diese Punkte gesehen werden.

§. 30.

Regeln in Ansehung der Zurechnung, wenn Unwissenheit oder Irrthum obwalten.

1. Da aus unvermeidlicher Unwissenheit und einem solchen Irrthume keine Beleidigung entstehen kann, so kann auch keine Handlung, welche daraus entspringt, zugerechnet werden.

2. Handlungen, die aus vermeidlicher Unwissenheit und solchen Irrthume entspringen, sind einer Zurechnung fähig. Der Grad der Leichtigkeit, mit welcher die Unwissenheit, oder der Irrthum weggeschaffet werden konnte, und der Grad der Verbindlichkeit, nach welcher dieses hätte geschehen sollen, bestimmt den Grad der Schuld.

3. Die Unwissenheit und der Irrthum, sie mögen unvermeidlich oder vermeidlich seyn, in so fern sie einzelne Fälle betreffen, welche unter das Rechtsgesetz passen, werden zugerechnet, wenn beyde bey der Handlung *ohne Wirkung* sind (inefficaces) z. B., Cajus ermordet den Terentius, der, ohne dass es Cajus weiss, Vater von mehrern Kindern ist. Nun will er die Schuld von sich ablehnen dadurch, dass er sagt, er habe nicht gewusst, dass Terentius Vater sey. — Falsch! Die Zurechnung bleibt; denn diese Unwissenheit hatte keinen Einfluss auf die That. Cajus sollte auf keinen Fall gemordet haben. — Sind sie aber von *Einfluss* (efficaces), und dabey vermeidlich, so wird die Handlung in so weit zugerechnet, als das handelnde Subjekt zur Vermeidung beyder verpflichtet gewesen ist.

4. Wo

4. Wo keine Pflicht zur Vermeidung der Unwissenheit, und des Irrthums ist, da kann auch aus denselben keine Beleidigung, und folglich auch keine Zurechnung entspringen. Z. B., eine Maske erscheint in der Redoute, und nimmt neben mir Platz. Ich bleibe sitzen, und kümmere mich nicht weiter um die Maske. Am Morgen darauf schickt mein Vorgesetzter um mich, und es zeiget sich, daſs er die Maske war. Er findet sich von mir beleidigt, daſs ich als sein Untergebener ihm die gebührende Ehre nicht erwiesen habe. — Nicht doch, diese Unterlassung kann mir nicht zugerechnet werden; denn ich hatte keine Pflicht auf mir, zu wissen, wer unter der Maske verborgen ist.

§. 31.

Zwang und physische Unmöglichkeit der Handlung, als Hindernisse des Gebrauches der Freyheit.

Der *Zwang* ist entweder *unwiderstehlich*, oder *widerstehlich*.

Unwiderstehlich ist der Zwang, wenn der freye Wille nur Hindernisse überwinden muſs, um das Gegentheil wirklich zu machen.

Die *physische Unmöglichkeit* einer Handlung bestehet in dem Mangel der moralischen Kräfte, welche zur Ausführung derselben nöthig sind.

§. 32.

Regeln in Ansehung der Zurechnung, wenn Zwang, oder physische Unmöglichkeit der Handlung obwalten.

1. Was ein Mensch wegen offenbarer, und unverschuldeter physischen Unmöglichkeit unterlassen muss, kann ihm nicht zugerechnet werden. So könnte mir die Unterlassung nicht zugerechnet werden, wenn mein Oberer von mir forderte, dass ich eine Last von einigen Zentnern auf meinem Rücken forttrage. — — In wie weit aber die Unmöglichkeit von einem Menschen selbst durch Einfluss des freyen Willens verursachet ist, wird ihm die Unterlassung zugerechnet; und es kann also eine Unterlassungshandlung, obgleich ihr Gegentheil im gegenwärtigen Augenblicke unmöglich ist, doch Beleidigung seyn. — So beleidiget ein Diener seinen Herrn, wenn er sich durch Rausch unfähig macht, ein ihm itzt aufgetragenes Geschäft zu verrichten.

2. Wer eine That, durch unwiderstehlichen Zwang genöthiget, thut, thut sie nicht selbst, sondern der, welcher sie erzwingt; diesem muss sie zugerechnet werden. So wird dem Nikanor, der mit des schwächern Clitander Hand, welcher sich übrigens allein in einem abgelegenen Hause befindet, einen Schuldschein unterschreibt, die Handlung zugerechnet. Clitander wurde *mechanisch* gezwungen.

3. Wenn der Zwang durch den freyen Willen überwunden werden kann, und also wider-

ſtehlich iſt, ſo wird die Beleidigung dem Subjekte zugerechnet, obgleich weniger, als wenn kein Zwang da geweſen wäre.

4. Je gröſſer der Zwang bey einer Beleidigung geweſen iſt, und je gröſſere Kraft die Uiberwindung deſſelben erforderte, deſto weniger wird ſie zur Schuld gerechnet. Je kleiner der Zwang dabey geweſen iſt, und je geringere Kraft nöthig war, den Zwang zu überwinden, deſto mehr wird ſie zugerechnet.

5. Kein Menſch kann durch Vorſtellungen zu irgend einer Handlung ſchlechterdings gezwungen werden, ſo lange er ſich ſeiner ſelbſt; d. i., ſeiner Freyheit bewuſst bleibt. Alſo können Handlungen, welche aus Furcht oder einem andern heftigen Affekte geſchehen, wenn nur das Bewuſtſeyn dabey nicht ganz erloſchen geweſen iſt, nicht für gänzlich erzwungene Handlungen angeſehen werden. Drohungen, auch die allerhärteſten, ſind alſo kein unwiderſtehlicher Zwang. Sie können wohl die Schuld mildern, aber nicht gänzlich aufheben.

§. 33.

Von der Vergeltung der Beleidigung. — Strafe.

Eine Beleidigung beſtrafen, heiſst ſie vergelten, und die Beſtrafung oder Vergeltung iſt gerecht, in wie fern ſie den Rechtsgeſetzen angemeſſen iſt.

Man theilet die Strafen in *natürliche*, und *poſitive*.

Die Strafe heifst *natürlich*, in fo fern fie durch den Begriff des Verbrechens felbft beftimmt ift; d. h., in fo fern fie a priori, ohne alle Erfahrung aus dem Begriffe des Verbrechens erkannt wird; z. B., Todesftrafe auf einen vorfätzlichen Mord.

Pofitiv heifst fie, wenn fie willkührlich, obgleich dem Verbrechen gemäfs, beftimmt wird, z. B., ewiges Gefängnifs auf einen vorfätzlichen Mord. (*Uibrigens fiehe reine Moral*, die §§. 96. & 98.)

Jede Strafe mufs allemal in dem Willen eines moralifchen Wefens gegründet feyn; d. h., es mufs fie ein moralifches Wefen — Gott, oder die Menfchen — einem andern moralifchen Wefen verhängen; denn jede Strafe fetzet einen Beleidiger und einen Beleidigten voraus, und das können nur moralifche Wefen feyn. In wie fern die phyfifchen Uibel phyfifche nothwendige Folgen der natürlichen Veränderungen find, find fie keine Strafen. Diefs folget aus dem eben Gefagten.

Drittes Hauptstück.

Vom obersten Grundsatze des Naturrechts. — Natur der Rechtspflichten. — Eintheilung der Rechte.

§. 34.

Nothwendigkeit eines obersten Grundsatzes für das Naturrecht.

Das Naturrecht muss die Eigenschaften einer Wissenschaft, einer philosophischen Wissenschaft, und einer praktischen Wissenschaft haben, folglich auch einen obersten Grundsatz erkennen, der dem Naturrechte allein eigen, als allgemeine Regel aufgestellt werden kann; und sich durch eigene Charaktere ankündigen muss.

§. 35.

Charaktere des obersten naturrechtlichen Grundsatzes.

Der oberste Rechtsgrundsatz muss:

1. Ein Urtheil seyn, das den allgemeinen Grund aller übrigen Rechtsurtheile ausdrückt. Er muss also
2. den Begriff des Rechts (§. 8.) durch ein Merkmal bestimmen, durch welches der Begriff *Recht* auf etwas von ihm Verschiede-

nes bezogen werden kann, und woraus ſich erkennen läſst, daſs Etwas Recht ſey. Er muſs

3. ein formales Princip ſeyn, in welchem die Form des Rechts, und das, was Recht iſt, beſtimmet wird. Da nun die Form des Rechts darinn beſtehet, daſs es allgemein und nothwendig von Jedermann als Recht, durch Vernunft erkannt werden könne; — denn was allgemein und nothwendig Recht iſt, kann die Erfahrung nicht lehren, — ſo folgt, daſs das oberſte Rechtsprincip ein formales Princip ſeyn müſſe, d. i., ein ſolches, welches die Form des Rechtes, nämlich ein allgemeines Kennzeichen des Rechts beſtimmt. Ein ſolches Princip iſt nun folgendes.

§. 36.

Erſter oder oberſter Grundſatz des Naturrechtes.

Jede Handlung iſt Recht, bey der ein geſelliger Zuſtand freythätiger Weſen gedacht werden kann; oder: jede Handlung iſt Recht, die keiner verwehren darf. *Negativ* ausgedrückt: Jede Handlung iſt Unrecht, wobey ein geſelliger Zuſtand freythätiger Weſen nicht gedacht werden kann; oder: Unterlaſſe alle Handlungen, wodurch die rechtliche freye Wirkſamkeit Anderer beſchränkt würde; oder auch ſo:

Poſitiv: Jeder hat ein Recht, alles das zu thun, was in einem Syſteme freyer Weſen, in einem moraliſchen Reiche nach allgemeinen Geſetzen gewollt werden kann, daſs es geſchehe.

Negativ: Niemand hat ein Recht, das zu thun, was in einem Syfteme freyer Wefen, in einem moralifchen Reiche nach allgemeinen Gefetzen nicht gewollt werden kann, dafs es gefchehen dürfe.

§. 37.

Wie erkennet man, ob Etwas in einem Syfteme freyer Wefen nach allgemeinen Gefetzen gewollt werden könne, oder nicht?

Ob Etwas in einem Syfteme freyer Wefen nach allgemeinen Gefetzen gewollt werden könne, oder nicht, erkennet man:

1. Wenn man unterfucht, ob fich die Maxime des Willens, als allgemeines Gefetz gedacht, im Begriffe deffen, was man will, widerfpreche, oder nicht.
2. Ob fie dem Begriffe freyer Wefen widerfpreche, oder nicht.

Beyfpiele mögen diefs erläutern:

Die Maxime, ich will meine Verträge nicht halten, widerfpricht fich als allgemeines Gefetz gedacht im Begriffe; weil die Möglichkeit eines Vertrages gar nicht gedacht werden kann, fobald man es zum Gefetze macht, dafs er nicht gehalten werden folle. Seine Verträge nicht zu halten, kann alfo unmöglich ein Recht da feyn. — Die Maxime, ich will andere Menfchen tödten, wenn ich meinen Vortheil dabey finde, widerfpricht dem Begriffe eines Syftems freyer Wefen, weil jedes in demfelben ein abfoluter Zweck ift, denen es alfo widerfpricht, dafs fie dem Vortheile eines Andern aufgeopfert werden dürfen.

Dem oberſten Rechtsgrundſatze alſo gemäſs handeln iſt *Rechtspflicht;* ſie zu erfüllen, kann man gezwungen werden.

§. 38.

Natur der Rechtspflichten.

Die Rechtspflichten ſind, wenn man den oberſten Rechtsgrundſatz ſowohl poſitiv, als negativ ausgedrückt (§. 36.) genau überlegt

1. alle urſprünglich verneinend; denn ſie beziehen ſich alle darauf, Andere in ihrem Rechte nicht zu ſtören.

2. Beziehen ſie ſich nur auf äuſſere Handlungen; denn durch das, was im Gemüthe vorgehet, durch Gedanken und Geſinnungen, ohne äuſſere Handlung, ohne Exequirung derſelben, kann Niemands Recht gekränket werden. De internis non judicat prætor.

3. Die Beobachtung der Rechtspflichten wird durch Androhung des Zwanges geſichert: denn das Recht einer Perſon ſchlieſst zugleich die Befugniſs zu zwingen, d. h., die Beleidigung des Rechts mit Gewalt hintanzuhalten, in ſich.

§. 39.

Eintheilung der Rechte.

Alle Rechte, deren der Menſch als ſinnlich vernünftiges Weſen betrachtet, fähig iſt, ſind entweder *angebohrne,* oder *erwerbliche* Rechte.

Angebohrne Rechte heiſſen diejenigen, die keinen Erwerbungsakt als Bedingung vorausſetzen, die dem Menſchen zukommen ohne Dazwiſchenkunft einer rechtlichen Handlung; z. B., das Recht aufs Leben, und die Erhaltung deſſelben.

Erwerbliche Rechte ſind jene, die einen Erwerbungsakt als Bedingung vorausſetzen; die ohne Dazwiſchenkunft einer rechtlichen Handlung dem Menſchen nicht zukommen.

Erſtere nennt man auch *unmittelbare*, *urſprüngliche*, oder *Rechte der Menſchheit*, *abſolute Rechte*, *reine*, *formale Rechte*.

Letztere, *mittelbare*, *abgeleitete*, *bedingte*, *materiale Rechte*.

Die *angebohrnen* ſowohl, als die *erwerblichen* Rechte ſtehen mit einander in der genaueſten Verbindung, ſo, daſs ſie auseinander abgeleitet, und auf ein erſtes oberſtes Recht, — wir nennen es *Urrecht* — zurückgeführt werden können, und dieſes iſt das Recht der *Perſönlichkeit*.

Viertes Hauptſtück.

Vom Urrechte auf Perſönlichkeit, und den darinn enthaltenen Rechten.

§. 40.

Begriff von dieſem Urrechte.

Recht *der Perſönlichkeit* iſt das Recht, ſich als ein vernünftiges, ſelbſtſtändiges, moraliſches Weſen zu behaupten, d. i., ſich ſo zu verhalten, daſs es von Niemanden als bloſſe Sache äuſſerlich behandelt werden dürfe.

Denn jedes Vernunftweſen muſs als abſolutes, ſelbſtſtändiges, oder für ſich beſtehendes Weſen gedacht werden. Dieſes liegt ſchon in dem Begriffe eines ſolchen Weſens. Alſo darf es auch von keinem andern als bloſſe Sache behandelt werden; dieſes würde ſonſt heiſſen, ein Weſen hätte Rechte, und hätte doch auch keine; es hätte Rechte, ein ſelbſtſtändiges Weſen zu ſeyn, und Andere hätten doch keine Zwangsverbindlichkeiten gegen daſſelbe, welches gerade ſoviel wäre, als hätte es keine Rechte; es ſollte handeln, und dürfte doch nicht als ſelbſtſtändiges Weſen handeln, indem es von Andern als bloſſe Sache behandelt werden dürfte.

Das Urrecht auf Perſönlichkeit kann daher durch folgende Formeln ausgedrückt werden:

Positiv: Jeder hat ein Recht Selbstzweck oder ein für sich bestehendes Wesen, oder eine Person zu seyn.

Negativ: Niemand kann ein Recht haben irgend eine andere Person als blosse Sache, oder als willkührliches Mittel äusserlich und mit der That zu behandeln.

§. 41.

Einschränkung des Rechts auf Persönlichkeit.

Wenn Jeder Recht auf Persönlichkeit hat; so ist das Recht auf Persönlichkeit durch das Recht der Persönlichkeit des Andern eingeschränkt. Daher hat Niemand das Recht, zur Erhaltung seiner Persönlichkeit, das Recht der Persönlichkeit eines Andern zu verletzen; und wenn Jemand das Recht auf seine Persönlichkeit nicht anders ausüben kann, als durch Verletzung des Rechts der Persönlichkeit eines Andern, so hat er eine Zwangspflicht, die Ausübung seines Rechtes gänzlich zu unterlassen.

§. 42.

Die in dem Rechte der Persönlichkeit unmittelbar enthaltenen Rechte.

Vermöge dem Rechte der Persönlichkeit behaupte ich mich als ein selbstständiges Wesen, als Selbstzweck (§. 40.). Ich muss also auch zu allen denjenigen Handlungen berechtigt seyn, bey denen andere selbstständige Wesen bestehen können, bey denen ein geselliger Zustand derselben gedacht werden kann. Hieraus folget, dass das Urrecht der Persönlichkeit das *Recht auf gesetzliche Freyheit* in sich schliesse; und da jeder Andere auch

Person ist, folglich sich desselbigen Rechtes der Persönlichkeit, und der in diesem Rechte enthaltenen gesetzlichen Freyheit erfreuet, so ergiebt sich, daſs noch das *Recht einer rechtlichen Gleichheit* daraus hergeleitet werden müſſe. In dem Rechte der Persönlichkeit als Urrechte, sind demnach unmittelbar enthalten:

1. *Das Recht auf gesetzliche Freyheit.*

2. *Das Recht auf rechtliche Gleichheit.*

§. 43.

Die in dem Rechte der Persönlichkeit mittelbar enthaltenen Rechte.

Das Recht auf gesetzliche Freyheit, so unmittelbar in dem Urrechte der Persönlichkeit enthalten ist, begreifet in sich alle die Rechte, die auf Gegenstände gehen, ohne welche die Ausübung des Freyheitsrechts nicht möglich wäre. Diese Gegenstände nun sind: *a.* des Menschen eigne Person; *b.* Mitmenschen, und *c.* Sachen. Mithin folgende Rechte.

1. Das Recht auf meine geistigen und körperlichen Kräfte, und deren Nächste Wirkungen.

2. Das Recht, die Wohlfahrt der Menschen zu befördern.

3. Das Recht auf Sachen überhaupt.

Das *Recht auf rechtliche Gleichheit*, das ebenfalls in dem Rechte auf Persönlichkeit enthalten ist, fasset in sich das Recht, Jeden hintanzuhalten, der widerrechtlich meine gesetzliche Freyheit störet, oder die Ausübung derselben mir unmöglich macht; also das *Recht auf Zwang*, oder das *Zwangsrecht.*

§. 44.

Vom Rechte auf gesetzliche Freyheit insbesondere.

a.

Jedes moralische Wesen hat ein Recht auf seine Freyheit.

Jedes moralische Wesen hat einen freyen Willen, indem ohne freyen Willen keine Pflicht, und überhaupt keine moralische Handlung denkbar ist. Nun setze man, dass irgend ein moralisches Wesen das Recht auf Freyheit nicht hätte, so hätte es auch überall kein Recht, und folglich auch keine Pflicht; es wäre mithin zugleich ein moralisches, und ein nichtmoralisches Wesen, welches sich widerspricht. Es hat also ein jedes moralische Wesen ein Recht auf seine Freyheit. — — Der Mensch ist ein moralisches Wesen; folglich hat er ein Recht auf seine Freyheit.

b.

Die Freyheit des Einen, schränkt die Freyheit des Andern ein.

Kömmt jedem moralischen Wesen ein Recht auf Freyheit zu, so hat auch jeder eine Zwangsverbindlichkeit, die Freyheit des Andern nicht zu verletzen. Also kann sich das Recht auf Freyheit, das einem jeden zukommt, nicht weiter erstrecken, als so weit dadurch die Freyheit keines Andern verletzet wird. Mithin schränket die Freyheit des Einen, die Freyheit des Andern ein.

c.

Formeln für das Recht auf gesetzliche Freyheit.

Positive Formel: Jeder hat die Freyheit oder ein Recht alles zu thun, oder zu lassen, wodurch er das Recht oder die Freyheit eines Andern, wodurch er den geselligen Zustand nicht verletzet.

Negative Formel: Niemand hat ein Recht den Andern gegen dessen eigenes Recht nach seinem blossen Belieben zu zwingen.

d.

In wie fern das Recht auf Persönlichkeit und Freyheit unveräusserlich ist.

Man behauptet, das Recht auf Persönlichkeit und Freyheit sey unveräusserlich, d. i., unverlierbar; und so ist es auch wirklich, wenn man es in abstracto, d. i., als *reines Recht*, ohne Hinsicht auf Gegenstände, auf welche es angewandt wird, betrachtet; denn es ist mit dem Charakter eines vernünftigen Wesens, eines moralischen Wesens, das Person, und nicht Sache ist, wesentlich und also unzertrennbar verbunden. Ohne dieses Recht würde ein moralisches, vernünftiges Wesen überall kein Recht haben, (sieh *a.*) und ohne alles Recht kann ein vernünftiges Wesen, eine Person in Gemeinschaft mit seines Gleichen nicht gedacht werden.

Das Recht auf Freyheit, als *reines Recht* betrachtet, begründet die *formale Freyheit*, die, weil das Recht überall, bey jeder Person einerley ist, auch überall bey jeder Person einerley seyn muss.

Siehet man hingegen auf die Gegenstände, Materie des reinen Freyheitsrechtes, als auf welche es angewandt wird, so kann man nicht behaupten, das Freyheitsrecht sey, als *materiales Recht* betrachtet, unverlierbar, unveräusserlich; unveränderlich und überall gleich, denn die Materie, die Gegenstände, woran es sich äussert, sind zufällig, veränderlich, verlierbar. Gehen diese verloren, so geht auch das materiale Freyheitsrecht auf selbe verloren, und wird verändert, wenn sie verändert werden; die *Form des Rechts* bleibt freylich zurück; d. i., das reine Recht, aber dann ist es nur ein Gedankenrecht. Ein solches Recht hat der Blinde zu sehen, der Lahme zu gehen.

§. 45.

Vom Rechte auf rechtliche Gleichheit insbesondere.

a.

Wahrer Begriff von rechtlicher Gleichheit.

Wenn man von allen den verschiedenen Verhältnissen, in denen sich die Menschen befinden, abstrahirt, auf keine Thatsachen hinsieht, welche die angebohrnen Rechte beschränken, oder neue Rechte hervorbringen, so betrachtet man sie in dem allgemeinsten Verhältnisse — als *Menschen* — Mensch gegen Mensch; und da kann man nicht anders, man muss die nämlichen ursprünglichen Rechte, die man bey Einem annimmt, auch bey jedem Andern annehmen; man muss einräumen: blos als Mensch betrachtet, habe keiner vor dem

Andern ein Recht voraus, sondern allen kommen gleiche Rechte zu. Hierinn besteht das ursprüngliche Recht auf *rechtliche Gleichheit*, die demnach nichts anders ist, als die Einerleyheit der Rechte, wenn man Menschen blos als Menschen gegen einander betrachtet. Sie ist folglich nicht ein für sich bestehendes, von den übrigen ursprünglichen Rechten der Menschen verschiedenes Recht, sondern eine blosse Abstraktion, die aber ihren entschiedenen praktischen Nutzen hat.

b.

Nutzen der Abstraktion von der ursprünglichen rechtlichen Gleichheit der Menschen.

Wenn gleich die ursprüngliche rechtliche Gleichheit der Menschen ein blos abstrakter Begriff ist, so ist er dennoch nicht blos Spekulation; er hat Einfluss aufs praktische Verhalten; er lehret uns den Menschen, er mag in diesen oder jenen Verhältnissen leben, so niedrig in der bürgerlichen Gesellschaft stehen, als er wolle, als ein Vernunftwesen, als Glied eines moralischen Reichs anzusehen, und diese Würde an ihm zu achten, ihn in keiner Lage, unter keinerley Umständen, blos als Sache und Mittel zu gebrauchen, sondern ihn jedesmal als Selbstzweck zu behandeln, und seine Rechte und die Rechte der Völker in ihren wechselseitigen Verhältnissen in Ehren zu halten, und zu bestimmen, welche allgemein gültig, und welche es nicht sind. Die Wahrheit, dass die ursprüngliche, rechtliche Gleichheit nur blos Abstraktion sey, wird dadurch noch mehr begründet; wenn wir die Unmöglichkeit einer wirklichen gänzlichen Gleichheit der Rechte in einem uranfänglichen Naturstande erweisen, welches wir nun auch thun wollen.

c. *Es*

c.

Es ist widersinnig in einem uranfänglichen Naturstande eine gänzliche Gleichheit der Rechte in der Wirklichkeit anzunehmen.

1. Nicht alle Menschen haben einerley Geisteskräfte; Einer unterscheidet hierinn von dem Andern. Da aber Geisteskräfte einen unläugbaren Einfluss auf die Rechte äussern, so begründet ihre Verschiedenheit auch verschiedene Rechte. Der Dumme kann nicht die Rechte des Aufgeklärten, der Einfältige nicht die Rechte des Klugen haben.

2. Gleiche Rechte in der Wirklichkeit müssten auch bey Jedem gleiche Handlungen hervorbringen; nun aber unternehmen die Menschen Handlungen, wodurch nach dem Rechtsgesetze die Rechte der Einen beschränkt, und dagegen die Rechte der Andern erweitert werden, also verschiedene Rechte nothwendig entstehen müssen.

3. Die Menschen gründen Familien; es giebt Eltern, Kinder, Vorgesetzte und Untergebene, also eine Verschiedenheit der Rechte.

4. Man kann nicht schliessen: Weil alle Menschen einen Leib haben müssen, so müssen auch alle die nämliche Organisation haben. Also kann man auch nicht schliessen, weil sie ohne Rechte nicht gedacht werden können, also müssen ihre Rechte gleich seyn.

5. Gäbe es eine gänzliche wirkliche Gleichheit der Rechte, so würden sich die Menschen nothwendig aufreiben; denn, was der Eine

zu seinem Eigenthume machen wollte, darauf hätte der Andere ebenfalls, und zwar ein gleiches Recht, und könnte es also in Anspruch nehmen. Verweigert könnte es ihm rechtlich nicht werden; es müsste also die Stärke entscheiden, die aber von der grössern Stärke eines Dritten, u. s. f. wieder besiegt werden könnte. Es könnte mithin überhaupt kein Eigenthum existiren, und ein ewiger Krieg Aller gegen Alle wäre unvermeidlich. Davon wäre nun Aufreibung des Menschengeschlechtes eine unvermeidliche Folge. Eine gänzliche Gleichheit der Rechte in der Wirklichkeit ist also eine Chimäre.

d.

Ist das Recht auf Gleichheit veräusserlich?

Als reines formales Recht eben so wenig, als das Recht der Persönlichkeit, und Freyheit, wohl aber als materiales Recht, d. i., als ein Recht betrachtet, in welchem die Rechtsform als in einem bestimmten Objekte enthalten, vorgestellt wird. Z. B., ich bin als Mensch ein freyes Wesen; Cajus ist es als Mensch auch; wir sind also einander ursprünglich gleich, können als Menschen nicht ungleich werden. Aber ich nehme Dienste beym Cajus, und räume ihm gewisse Rechte über mich ein; wir werden ungleich, er Herr, ich Diener. Hier wird die Rechtsform meines Rechts auf ursprüngliche Gleichheit in einem bestimmten Objekte, — Dienstleistung, — als enthalten vorgestellt; d. i., Jeder hat das Recht, seinem Herrn zu dienen.

§. 46.

Von den im Rechte der Persönlichkeit mittelbar durch Freyheit enthaltenen Rechten.

a.

Das Recht des Menschen auf seine geistigen und körperlichen Kräfte und deren nächste Wirkungen.

Vermöge diesem Rechte ist der Mensch, als sinnliches vernünftiges Wesen, berechtiget,

1. als Person zu existiren, d. i., sein Leben zu erhalten;
2. seine Gesundheit zu erhalten, und seine physischen Kräfte zu entwickeln;
3. sich Geschicklichkeit, Fertigkeiten und Anstand zu verschaffen;
4. sich in Wohlstand zu setzen, und sein Wohlseyn, Glückseligkeit zu erhöhen;
5. seine Geisteskräfte auszubilden;
6. und zu verlangen, dass man ihn als unbescholten ansehen, ihm ohne zureichenden Grund keine Rechtsverletzung beymesse.

Er ist zu allen diesen Handlungen berechtiget, in so fern er Person ist, und die Rechte keiner andern Person dabey verletzet.

b.

Das Recht des Menschen, die Wohlfahrt Anderer zu befördern.

Vermöge diesem Rechte ist der Mensch berechtiget

1. für die Erhaltung der Mitmenschen zu sorgen, also sie beym Angriffe auf ihr Leben, Gesundheit, Güter, Unbescholtenheit zu schützen, und zu vertheidigen;

2. ihnen in Erreichung rechtlicher Zwecke behülflich zu seyn; d. i., ihnen mit Rath und That beyzustehen, ihnen Dienste zu erweisen, Gutes zu thun, sie zu empfehlen; ihnen Freunde, Gönner und nützliche Verbindungen zu verschaffen, Wege zu bahnen, damit sie leichter und eher zu ihrem Ziele kommen; u. s. w.

3. ihnen Kenntnisse beyzubringen, die, welche sie haben zu erhöhen, zu berichtigen, ihre Urtheile zu verbessern, tugendhafte Gesinnungen unter ihnen zu verbreiten, die Erkenntnifs der Wahrheit allgemeiner zu machen, Religiösität zu befördern.

4. Ihre körperlichen Kräfte zu entwickeln, und

5. zur Erweiterung ihres rechtlichen Wirkungskreises mitzuwirken.

Der Mensch ist zu diesen Handlungen berechtiget, weil es Handlungen sind, die in einem Systeme moralischer Wesen allgemein gewollt werden können, dafs sie geschehen; indem durch sie nicht blos kein fremdes Recht verletzt, ja vielmehr befördert wird.

Indessen wäre es aber doch *Rechtsverletzung*, wenn man zur Annahme unserer Hülfe und Wohlthaten Andere wider ihren Willen zwingen wollte, so wie es Rechtsverletzung wäre, Andere in Verfolgung ihrer widerrechtlichen Zwecke zu unterstützen; denn für den *ersten Fall* — Niemand hat ein Recht zum Zwange, wenn seine Rechte durch die Freyheit Anderer nicht widerrechtlich gestört werden; und — für den *zweyten Fall* — Niemand hat ein Recht Zwecke zu befördern, bey denen der rechtlichen Freyheit Anderer Abbruch geschähe.

Doch aber ist *Zwang* zur Annahme unserer Hülfe und Wohlthaten *nicht Rechtsverletzung*, sondern *Pflicht*, in dem Falle, wo wir es mit Menschen zu thun haben, die keinen freyen Gebrauch von ihrer Vernunft machen können, und bey denen man voraussetzen kann, dass sie, wenn sie freyen Gebrauch von ihrer Vernunft machen könnten, in die Annahme dessen, was wir für sie thun, einwilligen würden; hieher gehören Kinder, Unmündige, Wahnsinnige, Volltrunkene, höchst Melancholische, Wilde.

c.

Das Recht auf Sachen.

Wenn jeder ein Recht auf Persönlichkeit hat, so hat er auch ein Recht auf Freyheit; hat er ein Recht auf Freyheit, so hat er auch ein Recht diese Freyheit an Dingen auszuüben, die keine Person sind, sondern sich zuletzt auf eine Person beziehen. Was keine Person ist, sich aber doch zuletzt auf eine Person bezieht, ist Sache. Also hat der Mensch ein Recht auf Sachen.

1.

Einſchränkung dieſes Rechtes.

Dieſes Prinzip ſagt jedoch nicht ſo viel, als *ob Alle ein Recht auf alle Sachen hätten*, ſondern nur überhaupt ein Recht auf Sachen.

2.

Unſtatthaftigkeit der communionis primaevae.

Zwar vertheidigte man ehemals, daſs urſprünglich *Alle ein Recht auf alle Sachen haben*, und nannte dieſs die communionem primævam, oder die *urſprüngliche Gemeinſchaft der Güter*.

Nimmt man dieſes an, ſo kann man den Urſprung des Eigenthums nicht erklären; denn da müſste das Eigenthum blos aus einem Vertrage entſtehen. Dieſer aber iſt unmöglich, weil Jeder, der ein Eigenthum erwerben wollte, den Vertrag mit *Allen* ſchlieſſen, oder die Einwilligung *Aller* haben müſste, und folglich, da dieſes unmöglich iſt, nie zu einem rechtlichen ausſchlieſſenden Beſitz gelangen könnte.

§. 47.

Von dem in dem Rechte der Perſönlichkeit mittelbar durch Gleichheit enthaltenen Zwangsrechte.

a.

Jedes moraliſche Weſen hat ein Recht auf Zwang.

1. Jedes moraliſche Weſen iſt eine Perſon; alſo hat es das Urrecht der Perſönlichkeit. In dem Urrechte der Perſönlichkeit iſt das Recht auf geſetzliche Freyheit unmittelbar enthalten; alſo hat auch ein jedes moraliſches Weſen ein Recht auf Freyheit; mithin auch das Recht, jedes andere moraliſche Weſen zu zwingen, dieſe ſeine Freyheit nicht widerrechtlich zu hindern; alſo das Recht auf Zwang.

2. Nähme man an, daſs irgend ein moraliſches Weſen kein Recht hätte, ſein Recht von Andern auf eine rechtliche Art zu erzwingen, ſo würden Andere ein Recht haben, die Rechte deſſelben nach bloſſem Belieben zu verletzen, und das moraliſche Weſen wäre zugleich als bloſſe Sache zu gebrauchen, welches ungereimt iſt; denn die Maxime, daſs irgend ein moraliſches Weſen in allen Stücken, als bloſſe Sache gebraucht werden dürfe, widerſpricht, als allgemeines Geſetz gedacht, dem Begriffe eines moraliſchen Weſens, das Selbſtzweck, ſelbſtſtändig, freyhandelnd iſt.

3. Ein Recht ist die Freyheit, Handlungen zu thun, die Niemand verwehren darf (§. 8.) Hätte nun irgend einer ein Recht, diese Handlungen zu verwehren, so würde er keine Zwangsverbindlichkeit haben, die Handlungen zu leiden, und dennoch müsste er dem Andern, nach der Voraussetzung ein Recht zugestehen, und diess ist absurd.

b.

Formeln für das Recht auf Zwang.

Positive Formel: In einem Systeme moralischer Wesen hat jedes Glied gegen das andere, Eines gegen Alle, und Alle gegen Eines, Zwangsrechte; oder: Jeder hat das Recht, von dem Andern seine Rechte zu erzwingen, in wie fern dieses nach allgemeinen Gesetzen geschehen kann.

Negative Formel: Niemand hat das Recht, einen Andern anders zu zwingen, als in wie weit dieses nach einem allgemeinen Gesetze verstattet werden kann: Niemand hat gegen den Andern ein unbegrenztes Zwangsrecht; oder: Niemand hat das Recht den Andern zu beleidigen.

c.

Rechtmässiger Zwang ist keine Beleidigung.

Wer sein Recht rechtlich ausübt, beleidiget dadurch keinen Andern, wenn gleich die Ausübung desselben ein Hinderniss seyn sollte, dass ein Anderer sein Recht nicht ausüben kann; denn die Möglichkeit der Ausübung des Rechts

eines Jeden ist durch das Recht des Andern nothwendig begrenzt. Das Recht des Andern wird aber nicht allemal verletzt, wenn dessen Ausübung durch eine freye Handlung Abbruch leidet; denn sobald die letztere nur rechtmässig ist, ist sie vielmehr eine moralische, nothwendige Grenze, über welche hinaus sich das Recht keines Andern erstrecken kann; z. B., wenn ich bey der Vertheidigung meines Lebens gegen einen Mörder, diesem das Leben nehme, so vernichte ich die Ausübung seines Rechts, sein Leben, aber ich verletze nicht sein Recht; denn dieses gieng nie weiter, als so weit, dass er es nicht zum widerrechtlichen Angriffe des Lebens eines Andern missbrauche.

Es ist demnach ein ganz allgemeines Prinzip: Niemand beleidiget den Andern durch rechtmässige Ausübung seines Rechts, wenn auch gleich dadurch Andern die Ausübung ihrer Rechte physisch unmöglich gemacht werden sollte.

d.

Bestimmung der Art und des Grades bey Ausübung des Zwangsrechtes. — Es giebt kein unbegrenztes Zwangs-Recht.

Sowohl die Art und der Grad des Zwanges wird im Allgemeinen durch den Zweck bestimmt, welcher durch den Zwang erreicht werden soll, wobey jedoch jederzeit auf die Rechte dessen Rücksicht genommen werden muss, der gezwungen wird; denn er bleibt immer eine moralische Person, und es darf ihm daher nie mehr Zwang angethan werden, als in dem Gesetze bestimmt ist. Es giebt also *kein unbegrenztes Zwangsrecht.*

Denn ein ſolches würde eine Perſon in eine bloſſe Sache verwandeln. Niemand kann alſo nach bloſſem Belieben, ſondern nur nach einer allgemeinen Regel gezwungen werden, in welcher ſowohl die Art, als der Grad des Zwanges beſtimmt ſeyn muſs.

c.

Was Rechtens iſt, wenn eine Perſon diejenige Art und denjenigen Grad des Zwanges, welcher durch den Zweck beſtimmt iſt, nicht in ihrer Gewalt hat, wohl aber eine Art, oder einen gröſſern Grad, wodurch zwar der Zweck erreicht, aber nicht auf eine geſetzmäſſige Art erreicht werden könnte?

In dieſem Falle iſt die Perſon nicht berechtiget, dieſe Art des Zwanges zu gebrauchen. Z. B., es kann allgemeines Geſetz ſeyn, daſs ich ſelbſt das kleinſte von dem, was mein iſt, gegen Andere vertheidige, ſie zum Erſatz des Geraubten zwinge. Aber man ſetze: ich kann dieſen Zweck nicht anders erreichen, als wenn ich den Dieb heimlich ermorde; ſo kann dieſes Zwangsmittel nimmermehr rechtmäſſig ſeyn; denn weder die Art, noch der Grad des Zwanges kann als allgemeines Geſetz gedacht werden. Der Satz: Jeder hat ein Recht, den, der ihm eine Kleinigkeit genommen hat, wenn er es nicht anders bekommen kann, heimlich zu ermorden, kann nie als Geſetz gedacht werden, weil die Güter, welche er dem Andern verletzt, um zu ſeinem Eigenthume zu gelangen, in gar

keiner Proportion mit seinem Verlurste stehen. Wer daher das dem Zwecke proportionirliche Zwangsmittel nicht in seiner Gewalt hat, muss die Ausübung seines Rechts lieber aufgeben, als sich widerrechtlicher Mittel bedienen; denn dann würde der Zwang in Beleidigung übergehen.

f.

Folgen aus dem Vorhergehenden.

Hieraus ergiebt sich die Regel, dass eine grössere und stärkere Beleidigung ein grösseres und stärkeres Zwangsmittel verstatte, als eine kleinere und schwächere, und dass man das grössere und stärkere Zwangsmittel nicht anwenden dürfe, um die schwächere und kleinere Beleidigung zu vernichten, gesetzt auch, das schwächere Zwangsmittel, welches der Beleidigung proportionirlich ist, wäre nicht in unserer Gewalt.

Fünftes Hauptstück.

Von der Verletzung der in dem Urrechte der Persönlichkeit unmittelbar und mittelbar enthaltenen Rechte.

§. 48.

Verletzungsarten der persönlichen Freyheit.

Die *persönliche Freyheit* kann auf sechserley Art Gefahr laufen; nämlich es können:

1. körperliche Kräfte,
2. körperliche Sicherheit,
3. die inneren Güter, Gemüthsgüter,
4. die Unbescholtenheit,
5. die Wirksamkeit auf Andere, und
6. das Recht auf Sachen
 verletzet werden, und zwar

die *körperlichen Kräfte*: durch Anmaßung einer zeitlichen oder fortdauernden Oberherrschaft, despotische, sclavische Behandlung, Menschenraub, Entführung, unberechtigte Gefangenhaltung, u. s. w.

Die körperliche Sicherheit: durch Tödtung, Verwundung, Verstümmelung, Nothzucht, Misshandlung, u. s. w.

Die Gemüthsgüter: durch vorsätzliche Erhaltung in der Unwissenheit, und Irrthum, durch vorsätzliche Verschlimmerung des Willens, Unterdrückung der Seelenkräfte, Hinderung ihrer Entwicklung oder Wirksamkeit, theils durch physische Mittel, z. B., betäubende Getränke, Narkotika, theils durch falsche Vorstellungen, Beyspiele und Verführung.

Da die *Lüge*, welche (*siehe angewandte Moral* §. 37.) den ethischen Pflichten widerstreitet, eine Täuschung des Gemüthes ist, so frägt sichs, in wie fern sie auch als Uebertretung der Rechtspflicht angesehen werden könne? — Uibertretung der Rechtspflicht ist sie allerdings, in wie fern sie nach ihren natürlichen, vorauszusehenden Folgen Jemanden an seinen Rechten Abbruch thut. Der Lügner kann nur dann geklagt werden, wenn er mich durch seine widerrecht-

liche Täuſchung meines Gemüthes in einen erweislichen Schaden verſetzt hat.

Die Unbeſcholtenheit: durch Verläumdung, d. i., durch eine Aeuſſerung, wobey man aus böſem Vorſatze Jemanden fälſchlich einer widerrechtlichen That beſchuldigt. — — Entſpringt die falſche Nachrede aus keinem böſen Vorſatze, oder betrift ſie nicht das rechtliche Betragen, ſondern andere *moraliſche*, oder *phyſiſche Gebrechen*, ſo iſt ſie zwar keine Verläumdung, dennoch aber kann ſie als eine *Injurie*, woraus der Andere Schaden leidet, zum Erſatze, oder Genugthuung verbinden.

Die Wirkſamkeit auf Andere: durch Hinderung der dahin abzielenden Handlungen.

Das Recht auf Sachen: ebenfalls durch Hinderung der Ausübung der Freyheit mich in rechtlichen Beſitz von Sachen zu verſetzen.

§. 49.

Verletzung der Gleichheit.

Die *urſprüngliche Gleichheit* wird verletzt, wenn Jemand ſich einen Vorzug oder Vorrang anmaſst, ohne einen rechtlichen Grund dafür anführen zu können; z. B., es giebt ſich Jemand für Adelich aus, und iſt es nicht, lügt Würden vor, die ihm nicht zukommen, ſpricht von Ehrenſtellen, die er nicht begleitet, u. ſ. w.

§. 50.

Die Rechte auf Perſönlichkeit, geſetzliche Freyheit, und rechtliche Gleichheit können jedoch nur in der Materie verletzet werden, ſo wie ſie auch nur in der Materie ausgeübt werden können.

Da die Rechte auf Perſönlichkeit, geſetzliche Freyheit und rechtliche Gleichheit keine erwerblichen, ſondern angebohrne reine, formale Rechte ſind, und als ſolche keine Materie haben, ſo können ſie auch als ſolche nicht verletzt werden, ſondern es muſs immer eine Materie da ſeyn, worauf ſie angewandt, und in der ſie alſo verletzt werden. Und eben darum können ſie blos an ſich betrachtet, d. h., hinweggeſehen von aller Materie, gar nicht ausgeübt werden.

Daſs ſie aber keine erwerblichen, ſondern angebohrne Rechte ſind, erhellet daraus:

Ein Recht, das erworben werden kann; muſs von einer freyen Handlung abhängen. (§. 11. & §. 12.) Die genannten Rechte aber hängen von gar keiner freyen Handlung ab; die Menſchen ſind Perſonen, ſind freye Weſen, ſind als ſolche einander gleich ohne ihr Zuthun; und die Möglichkeit einer freyen Handlung hängt erſt von ihnen ab. Alſo ſind ſie keine erwerblichen, ſondern angebohrne, reine, formale Rechte.

§. 51.

Sie können auch nicht als formale Rechte entstehen, noch vergehen, sondern sind als solche ganz unveränderlich.

Eben darum, weil sie reine formale Rechte sind, es aber unmöglich ist, die Form für sich allein wirklich zu machen, sondern ihre Realität in der Materie nur dargestellt werden kann, so kann bey diesen Rechten als Form betrachtet, gar keine Rede vom Entstehen oder Vergehen, also von keiner Veränderlichkeit seyn.

Die *Persönlichkeit*, *Freyheit* und *Gleichheit* werden also widerrechtlich verletzt, wenn die durch dieselben bestimmten Materien oder materialen Rechte verletzet werden.

Sechstes Hauptstück.

Vom Ursprunge und Untergange der materialen Rechte.

§. 52.

Das Entstehen der materialen Rechte.

Materiale *Rechte* sind solche, die sich auf einen Gegenstand, Materie beziehen. Diese Rechte nun sollen zwar erst in der *angewandten Rechts-*

lehre beſtimmt werden; da aber ſich die Art und Weiſe, wie ſie überhaupt entſpringen, und wieder verloren gehen können, a priori erkennen läſst, ſo muſs darüber in der *reinen* Rechtslehre gehandelt werden.

Die materialen Rechte entſtehen entweder durch die *Natur*, oder durch die *Freyheit*.

Durch die Natur entſtehen ſie, wenn die Natur die Materie des Rechts mit dem freyen Willen verknüpft, z. B., das Recht das *Leben* zu erhalten. Das *Leben* iſt die Materie, die von der Natur mit meinem freyen Willen verknüpft worden iſt.

Durch die Freyheit entſpringen ſie, wenn die Freyheit die Materie des Rechts mit dem freyen Willen verknüpft; z. B., das Recht aus meiner Doſe Taback zu nehmen. Erſtere kann man *gegebene*, oder *von der Natur empfangene*, *angebohrne*, *materiale*; letztere *erworbene Rechte* nennen.

§. 53.

Allgemeine Regeln in Anſehung der von der Natur empfangenen materialen Rechte.

Erſte Regel: Alle Sachen, welche die Natur mit vernünftigen Weſen auf eine ſolche Art verknüpft hat, daſs ihr Wille einen Gebrauch davon machen kann, ſind Gegenſtände der Rechte vernünftiger Weſen; d. h., ſie haben darauf ein Recht.

Zweyte Regel: Wenn die Natur mit gewiſſen moraliſchen Weſen gewiſſe Sachen alſo verbunden hat, daſs dieſe ſie ausſchlieſſend gebrauchen können,

können, ohne andere Perſonen dadurch zu verletzen, ſo haben ſie allein ein Recht auf dieſe Sachen; mithin ein Recht, andere Perſonen von dem Gebrauche dieſer Sachen auszuſchlieſſen, d. i., ein *ausſchlieſſendes Recht.*

§. 54.

Eigenthum.

Eine Sache, worauf Jemand ein ausſchlieſsendes Recht hat, heiſst *Sein,* iſt ſein *Eigenthum.* (To ſuum.)

§. 55.

Die durch die Natur empfangenen Rechte können auch die Rechte des natürlichen Beſitzes heiſſen, und iſt der natürliche, urſprüngliche Beſitz ein Grund, Rechte zu erzeugen.

Denn worüber Jemand durch ſeinen Willen ſchalten und walten kann, das hat oder beſitzet er, und was die Natur ſelbſt in ein ſolches Verhältniſs mit einem moraliſchen Weſen gebracht hat, daſs es mit ſeinem Willen am meiſten verknüpft iſt, beſitzet er *zuerſt* oder *urſprünglich.*

Der *natürliche* oder urſprüngliche Beſitz iſt alſo ein Grund ein Recht zu erzeugen, und ein *ausſchlieſſendes Recht,* in wie fern der natürliche Beſitz ausſchlieſſend iſt.

§. 56.

Der Untergang materialer Rechte.

Ein materiales Recht gehet unter, wenn die Materie auſſer der Verbindung mit dem Willen geſetzt wird, und die Rechtsform nicht mehr auf deſſen Objekt bezogen werden kann. Da nun dieſes ſowohl durch *Natur*, z. B., durch den Tod, Verlurſt natürlicher Kräfte, als *durch Freyheit* geſchehen kann; ſo können materiale Rechte eben ſo untergehen, als ſie entſtehen. (§. 52.)

§. 57.

Perſönliches und dingliches Recht auf Sachen.

Durch Freyheit entſtandene Rechte, heiſſen *erworbene Rechte.* (§. 52.) Man erwirbt ſie, wenn man durch eine freye Handlung eine beſtimmte Materie in ein ſolches Verhältniſs gegen ſeinen Willen ſetzt, daſs es jeder wollen kann, daſs man dieſelbe gebrauche. Man kann alſo überhaupt annehmen, daſs nur auf Sachen ein Recht erworben werden könne. Dieſe Sachen ſind aber ſchon entweder vorher mit einer andern Perſon *durchs Recht* verknüpft, oder nicht, d. i., ſie gehören vorher Jemanden oder Niemanden. Ein Recht auf Sachen, die mit andern Perſonen durchs Recht verknüpft ſind, heiſst ein *perſönliches* (jus perſonale) und ein Recht auf Sachen, die mit keiner Perſon durchs Recht verknüpft ſind, ein *dingliches Recht* (jus reale in re). So habe ich ein perſönliches Recht auf meinen Rock, und ein dingliches Recht auf die Luft.

§. 58.

Niemands Sache.

Wenn eine bestimmte Sache weder durch die Natur, noch durch die Freyheit mit einem moralischen Wesen nach Rechtsprinzipien verknüpft ist, so gehört sie Niemand, ist *Niemands Sache* (res nullius), und es hat also Niemand ein Recht darauf; es muss sich erst ein moralisches Wesen ein Recht darauf erwerben.

§. 59.

Besitznehmung.

Besitznehmung (occupatio) ist die freye Handlung, wodurch man eine Sache in ein solches Verhältniss mit sich bringt, dass Jedermann leicht schliessen kann, dass man sie gebrauchen wolle.

§. 60.

Wie erwirbt man sich ein Recht auf bestimmte Sachen, die Niemanden gehören?

Ein Recht auf bestimmte Sachen, die Niemanden gehören, wird erworben durch die *erste Besitznehmung* (res nullius cedit primo occupanti); und es gründet sich dieses Recht *subjektiv* auf die *persönliche Freyheit*; und *objektiv* auf die *Herrnlosigkeit der Sache.*

§. 61.

Beweis, daſs die erſte Beſitznehmung ein rechtmäſſiger, urſprünglicher Erwerbungsgrund des Rechtes auf Sachen, die Niemanden gehören, ſey.

Wer eine Sache, die Niemanden gehört, in Beſitz nimmt, bringet ſie

1. auf eine rechtliche Art mit ſich ſelbſt in Verbindung, weil er Niemands Rechte dabey verletzet; und

2. da Jeder ein Recht auf Sachen der Möglichkeit nach hat, ſo muſs auch einem Jeden ein Recht auf die beſtimmten Sachen eingeräumt werden, in deren Beſitz er ſich geſetzt hat, ohne dabey die Rechte eines Andern zu kränken. Wollten nun Andere eben dieſelben, nachdem ſie ſchon in Beſitz genommen worden ſind, wider den Willen des erſten Beſitznehmers mit ſich in Verbindung bringen, ſo würden ſie ſeine Rechte verletzen. Die erſte Beſitznehmung iſt alſo der rechtmäſſige urſprüngliche Erwerbungsgrund des Rechts auf Sachen, die Niemanden gehören.

§. 62.

Einwurf, und Beantwortung deſſelben.

Dagegen könnte man einwenden: „Habe ich nur deſswegen ein Recht über eine Sache zu verfügen, ſie als mein Eigenthum zu betrachten, weil ſie unmittelbar mit meiner Perſon vereiniget iſt, ſo ſcheint ſich mein Recht vielmehr nur auf das *innere Meine*, nicht auf das *äuſſere Meine* zu

erstrecken; und dann wäre mein Recht blos ein augenblickliches Inhabungsrecht; denn alsbald mir die Sache abhanden käme, wäre sie ja nicht mehr mit mir verbunden.

Antwort: Eine Sache rechtlich mit sich selbst verbinden, heisst nicht über das *Unbewegliche* nur in so weit, als man den Ort wirklich besetzet, und über das *Bewegliche* nur dann, wenn man es physisch inne hat, verfügen dürfen; sondern es heisst, eine Sache, die als res nullius in Besitz genommen wird, so lange als der Wille des Besitznehmers fortwährt, gebrauchen, und über sie disponiren können. Es ist also die von einem vernünftigen Wesen in Besitz genommene Sache, ob sie ihm gleich von Handen gekommen ist, so zu betrachten, als wenn sie durch die rechtliche Verbindung mit dem Willen noch immer unmittelbar mit seiner Person verknüpfet wäre; wodurch denn jedem die Rechtspflicht aufgelegt wird, sich dieser Sache zu enthalten, als ausschliessendes Eigenthum des Besitznehmers anzusehen.

§. 63.

Vertrag.

Ich habe ein Recht auf Sachen, die ich rechtmässig besitze. Dieses Recht kann ich aber auch auf Andere übertragen. Eine solche Handlung nun, wodurch Rechte übertragen, und von dem, an den sie übertragen sind, angenommen werden, heisst ein *Vertrag*. Rechte, welche übertragen werden können, heissen *übertragbare*, welche nicht übertragen werden können, *unübertragbare Rechte*.

§. 64.

Die reinen, formalen Rechte sind unübertragbare.

1. *Die reinen formalen Rechte* sind unübertragbar, denn sie lassen sich gar nicht von einem Andern durch Freyheit annehmen; denn sie haben keine Materie. In jedem Rechte aber, das übertragen und angenommen werden soll, muss irgend eine Materie von der einen Person freywillig getrennt, und von der andern mit ihrem Willen verknüpft werden. Da aber die reinen formalen Rechte keine bestimmte Materie haben, so ist die Uibertragung derselben unmöglich.

2. Alle Rechte, welche übertragen, und angenommen werden sollen, müssen von dem freyen Willen abhängen; weil die Uibertragung und Annahme selbst freye Handlungen sind; nun hängt aber die Form des Rechts gar nicht vom freyen Willen ab (§. 51.); sondern ist mit ihm gegeben, und durch sein Wesen bestimmt; also können sie auch nicht übertragen werden.

3. Seine formalen Rechte einem Andern übertragen, hiesse eben soviel, als machen, dass man aufhörte, Freyheit, Persönlichkeit und Gleichheit zu besitzen, dass man gar kein moralisches Wesen wäre. Diess ist aber unmöglich. Also können formale Rechte an Andere nicht übertragen werden.

Verträge können demnach blos über *materiale Rechte* geschlossen werden.

§. 65.

Dereliktion.

Die freye Handlung, wodurch Jemand erkläret, daſs er gar kein Recht mehr auf eine beſtimmte Sache haben wolle, ohne deſshalb, wie im Vertrage, ſein Recht einer andern Perſon zu übertragen, heiſst *Dereliktion.* Er trennet die Materie ſeines Rechts freywillig alſo von ſich, daſs ſie mit ſeinem Willen oder ſeiner Perſon in keiner Verbindung mehr ſtehet, ſo daſs es möglich wird, daſs er auf ſie nicht mehr wirke, oder ſie nicht mehr gebrauche.

§. 66.

Folgen der Dereliktion auf die Sache.

Durch die *Dereliktion* wird eine Sache res nullius, aber nicht non nullius juris; und Jeder kann ſich durch die *erſte Beſitznehmung* (§. 59.) wieder ein Recht darauf erwerben; (res derelicta cedit primo occupanti.)

§. 67.

Dereliktion und Vertrag ſind die beyden einzigen Arten, wie Jemand durch freye Handlungen, ſein materiales Recht verlieren kann.

Ein moraliſches Weſen kann ſeine Rechte durch ſeinen Willen nicht anders einbüſſen, als in wie fern es ſich derſelben begiebt. Es giebt aber keine Art, ſich ſeines Rechtes freywillig zu begeben, als ſie bedingt oder unbedingt zu verlaſſen. Dieſes kann nur entweder durch Dereliktion und Vertrag, die beyden einzigen Arten, wie Jemand

durch freye Handlungen fein materiales Recht verlieren kann, gefchehen.

Zwar pflegt man auch noch die *Beleidigung* als eine Art anzuführen, wodurch Freyheit, Rechte untergehen, oder erworben werden können, indem der Beleidigte durch die Beleidigung ein Recht erhält, gegen den Beleidiger Zwangsmittel zu gebrauchen; und der Beleidigte fein Recht nicht gezwungen zu werden, verliert. — Diefer Grund verfchwindet, wenn man bedenkt, dafs das Recht, Zwangsmittel gegen unrechtmäffigen Widerftand, folglich auch gegen den Beleidiger zu gebrauchen, fchon in jedem Rechte von felbft enthalten ift, und alfo nicht erworben werden darf, und dafs der Beleidiger kein Recht verliere, indem ihm blos durch Zwangsmittel Grenzen gefetzt werden, feine Freyheit nicht zu mifsbrauchen, aber keine Grenzen, fie rechtlich zu gebrauchen.

§. 68.

Von der Collifion der Rechte.

Da die Rechte mehrerer Perfonen einander einfchränken, fo gefchieht es oft, dafs das Recht des Einen, die Ausübung des Rechts des Andern zum Theil hindert; oder ganz unmöglich macht, und ein folcher Fall heifst *Collifion der Rechte*; ein Widerftreit der Rechte verfchiedener Perfonen, wodurch das eine Recht die Ausübung des andern hindert, eines dem andern Abbruch in der Ausübung thut.

§. 69.

Materiale Rechte können nur allein collidiren, nie formale, reine Rechte.

Da die Ausübung der Rechte in der Wirklichmachung der Materie derfelben befteht, fo betrifft

die Collision der Rechte allemal ihre Materie, nie ihre Form.

§. 70.

Regeln für den Collisionsfall materialer Rechte.

1. Wenn die collidirenden Rechte verschiedener Personen von gleicher Grösse und Wichtigkeit sind, so behalten beyde ihr Recht; keiner kann den Andern zwingen, das Seinige fahren zu lassen, und wenn sie beyde durch einander in der Ausübung gehindert werden, so sind beyde verpflichtet, die Ausübung ihrer Rechte, da sie ohne eines Andern Recht zu verletzen, nicht geschehen kann, zu unterlassen. — — Es kann blos von der *moralischen Pflicht* erwartet werden, dass Einer oder der Andere nachgebe.

2. Das grössere Recht gehet dem kleinern, das wichtigere dem weniger wichtigen vor. Z. B. das Recht des Regenten zu rekroutiren, ist grösser, als das Recht der Unterthanen, zu Hause zu bleiben.

Des

NATURRECHTES

ZWEYTER THEIL.

ANGEWANDTE RECHTSLEHRE.

Vorbegriffe.

§. 71.

Inhalt der angewandten Rechtslehre.

In der angewandten Rechtslehre ſollen die materialen Rechte der Menſchen vorgetragen werden, in wie weit ſich dieſelben aus dem Begriffe der menſchlichen Natur, und den Verhältniſſen der Menſchen erkennen laſſen.

§. 72.

Stand des Menſchen.

Der Inbegriff der Beſtimmungen, welche einem Menſchen zukommen, heiſst ſein *Stand.* Dieſer iſt entweder durch die *Natur* oder durch die *Freyheit*, d. i., *Willkühr* beſtimmt. Erſterer iſt der *Naturſtand* (ſtatus naturalis, originarius) letzte-

rer der *willkührliche Stand des Menschen*, (status adventitius).

Da *Natur* und *Freyheit* zusammen in dem Menschen thätig sind, so ist sein Stand immer zusammen gesetzt, d. i., theils *Natur*- theils *Freyheitsstand*. In der Betrachtung aber kann man beyde sehr gut von einander trennen, und von dem einen oder dem andern gänzlich abstrahiren. Wir werden dieses auch jetzt thun, um die Rechte desto besser kennen zu lernen, welche die Natur, und welche die Willkühr dem Menschen gegeben hat.

§. 73.

Eintheilung der angewandten Rechtslehre.

Es zerfällt daher die angewandte Rechtslehre in *drey Hauptabschnitte*, davon der Erste *von den Rechten des Menschen im Naturstande*, der Zweyte *von den Rechten des Menschen im willkührlichen Stande, im Allgemeinen*; und der Dritte *von den Rechten der willkührlichen Stände insbesondere handelt*.

Den Inbegriff der Rechte im Naturstande des Menschen kann man das *absolute*, den Inbegriff der Rechte in den willkührlichen Ständen das *hypothetische Recht* nennen.

ERSTER ABSCHNITT.

Von den Rechten des Menſchen im Naturſtande.

Erſtes Hauptſtück.

Von den materialen Rechten des Menſchen, die durch die formalen Rechte, Perſönlichkeit, Freyheit und Gleichheit, begründet werden.

§. 74.

Angebohrne materiale Rechte des Menſchen vermöge ſeiner Perſönlichkeit.

Der Menſch erſcheint als *Perſon* dadurch, daſs ihm die Natur einen organiſchen Körper gegeben hat, vermöge deſſen er für ſich beſtehet, daſs ſie ihm innere Kräfte verliehen, wodurch er leben, erkennen, fühlen, begehren, und ſeinen Vorſtellungen gemäſs die Sachen zu ſeinen Zwecken benutzen, und die äuſſern Kräfte nach ſeiner Willkühr beſtimmen kann. Hieraus folget alſo, daſs jeder Menſch ein von Natur gegebenes, angebohrnes Recht habe, *ausſchlieſſend* zu beſitzen.

1. Seine individuellen von der Natur empfangenen innern Kräfte, nämlich:

a. sein zeitliches Leben, d. i., Bewusstseyn und willkührliche Bewegung.

b. Seine natürlichen individuellen Erkenntnisskräfte.

c. Sein individuelles, oberes und unteres Begehrungsvermögen.

2. Die individuellen von der Natur empfangenen äussern Kräfte, nämlich:

a. den organischen Körper und alle seine Theile ganz.

b. Die natürlichen Triebe des Körpers und deren Wirkungen.

Und da es äussere Dinge, von denen die Existenz und das Leben *Aller* abhängt, die also nicht *ausschliessend* mit diesem oder jenem Individuum von der Natur verknüpft sind, so haben alle Menschen, vermöge ihrer Persönlichkeit, ein von Natur gemeinschaftliches Recht auf dergleichen Sachen, z. B., Erde, Feuer, Luft, Wasser, u. s. w.

Die innern und äussern Kräfte, welche die Natur jedem Menschen gegeben hat, machen also sein *natürliches*, *ursprüngliches Eigenthum* aus, welches sich auf den ursprünglichen Besitz gründet, und so verschieden ist, als die, von der Natur empfangenen Kräfte der Menschen verschieden sind.

Wenn Einer etwas von der Natur empfangen hat, und der Andere nicht, so hat dieser von der Natur kein Recht auf das, was die Natur mit dem Erstern verhnüpfet hat; denn dieses würde dem Eigenthumsrechte des Erstern widersprechen. — *Niemand kann also von der Natur ein Recht haben*, das natürliche *Eigenthum eines Andern zu besitzen.*

§. 75.

Angebohrne materiale Rechte des Menſchen vermöge der formalen Freyheit.

Da ein jeder Menſch formales Recht auf Freyheit hat; ſo muſs er auch ein Recht haben, es da auszuüben, wo die Rechte keines Andern dadurch geſtört werden, wo ein geſelliger Zuſtand beſtehen kann. Hieraus folget alſo:

1. Jeder hat ein angebohrnes Recht, ſeine körperlichen Kräfte frey und unabhängig zu gebrauchen.

2. Jeder hat ein angebohrnes Recht auf den freyen und unabhängigen Gebrauch ſeiner Geiſteskräfte.

3. Jeder hat ein angebohrnes Recht, ſich ſeinen Gefühlen zu überlaſſen, ſie zu ſtärken oder zu ſchwächen, ſie zu erzeugen, oder zu vernichten; doch ohne ſich widerrechtlicher Mittel zu bedienen.

4. Jeder hat ein angebohrnes Recht, ſein Begehrungsvermögen, oberes und unteres frey zu gebrauchen.

Das Recht auf den freyen Gebrauch der Kräfte des Menſchen ſchlieſſet alſo auch das *äuſſere Recht in ſich*; — nicht das *innere*, — nach Belieben tugendhaft oder laſterhaft zu ſeyn, ſich nach Belieben glücklich oder unglücklich zu machen, in wie weit nur dadurch die Rechte Anderer nicht verletzet werden.

§. 76.

Angebohrne materiale Rechte des Menſchen, vermöge ſeiner formalen Gleichheit.

Die formale Gleichheit beſtehet darinn, daſs Jeder gegen den Andern Zwangsrechte hat, (§. 47. lit a.) d. i., Rechte Jeden zu zwingen, der ſeine Rechte unrechtmäſſig angreift; folglich

1. hat jeder Menſch das angebohrne Recht, jeden Andern, von dem er in Anſehung ſeiner Perſon, und alles deſſen, was durch die Natur mit derſelben verknüpft iſt, angegriffen wird, zu zwingen, es nicht zu thun.

2. Das angebohrne Recht, Jeden zu zwingen, von dem er in Hinſicht auf die von der Natur empfangenen individuellen Kräfte, beleidiget wird, ihn nicht zu beleidigen.

Ein ſolcher Zwang kann nicht als eine Beſchränkung der *rechtlichen* Freyheit des Rechtsverletzers, nicht als ein Unrecht angeſehen werden, weil man den Beleidiger dadurch nur in die rechtlichen Grenzen ſeines Freyheitsgebrauches zurückweiſst, und alſo nur ſein eigenes Recht exequirt; qui jure ſuo utitur, nemini facit injuriam. (*Uibrigens ſiehe* §. 47. *lit. c, d, e, f.*)

Zweytes Hauptstück.

Bemerkungen über die besondere Natur der angebohrnen materialen Rechte und ihren Unterschied.

§. 77.

Nothwendige und zufällige natürliche Bestandtheile des Menschen.

Die natürlichen Bestandtheile des Menschen sind theils *nothwendig*, theils *zufällig*. Erstere sind solche, die sich gar nicht von dem Menschen trennen lassen, ohne seine ganze Natur zu vernichten; letztere sind solche, welche verändert, oder von dem Menschen getrennt werden können.

§. 78.

Angebohrne, nothwendige oder wesentliche materiale Rechte. Rechte der Menschheit.

Zu den nothwendigen Bestandtheilen des Menschen gehören alle die Dinge, ohne welche die sittliche Wirksamkeit nicht möglich ist, worauf also jeder Mensch ein angebohrnes Recht hat. Wir nennen diese Rechte *angebohrne nothwendige*, oder *wesentliche materiale Rechte*, und hieher gehören die *Rechte der Menschheit*, und zwar:

1. Das Recht auf sein Leben, und die nothwendigen Bedingungen des Lebens.

2. Das Recht unabhängig von Andern seyn zu wollen. —

3. Das Recht, Andere durch seine natürlichen Kräfte nach einer allgemeinen Regel zu zwingen, dass sie ihm seine vollkommenen Rechte ausüben lassen.

§. 79.

Angebohrne, zufällige oder ausserwesentliche materiale Rechte.

Hieher gehören die Rechte auf solche Dinge, die wohl Bestandtheile des Menschen sind, doch nicht nothwendig zur Möglichkeit der sittlichen Wirksamkeit erfordert werden, auf welche aber dennoch ein jeder Mensch ein angebohrnes natürliches Recht hat. Dergleichen Dinge sind, z.B. vorzügliche Gliederstärke, vorzüglich gutes Gedächtniss, brillante Einbildungskraft u. s. w.

§. 80.

Alle angebohrnen materialen Rechte, sowohl die nothwendigen, als die zufälligen, können theils durch Natur, theils durch Freyheit vernichtet werden, und untergehen.

Die Materie aller dieser Rechte sind die von der Natur empfangenen Kräfte. Diese aber können von der Natur und vom Willen zerstöret und vernichtet werden, und wenn die Materie vernichtet ist, so kann auch kein Recht auf sie mehr

da seyn, das material genannt werden könnte; blos das formale Recht, Recht ohne Materie, das Gedankenrecht bleibt übrig. Also können alle angebohrnen materialen Rechte sowohl durch Natur, als durch Freyheit untergehen. Z. B., durch den Tod, der durch Natur, oder durch Freyheit verursacht seyn kann.

§. 81.

Die Rechte der Menschheit sind unübertragbar.

Die Materie dieser Rechte (§. 78.) kann zwar von dem Willen des Subjekts getrennt, aber nicht mit dem Willen eines Andern verknüpft werden. Sie sind folglich unübertragbar, nicht annehmbar, nicht erwerblich.

§. 82.

Unterschied unter den zufälligen angebohrnen materialen Rechten.

Die zufälligen angebohrnen Rechte, (§. 79.) haben entweder einen solchen Inhalt, der von der Person schlechterdings nicht getrennt werden kann, ohne selbst in der Sinnenwelt vernichtet zu werden, der sich also gar nicht zum Eigenthume eines Andern machen läſst, und hieher gehört das *ganze innere* Eigenthum eines Menschen, die Summe aller seiner natürlichen Kräfte; oder der Inhalt kann wirklich von der Person getrennt, und Eigenthum einer andern Person werden.

§. 83.

Die Rechte auf den Besitz des innern, obgleich zufälligen Eigenthums sind unübertragbar.

Die Rechte auf das innere, obgleich zufällige Eigenthum haben einen Inhalt, der sich nicht zum Eigenthume eines Andern machen läſst; alſo können ſie nicht übertragen, und erworben werden. Mein vorzüglich gutes Gedächtniſs kann ich keinem Andern abtreten.

§. 84.

Eine Art Veräuſſerung bey dieſen Rechten iſt aber doch möglich.

Dagegen können ſie wohl veräuſſert werden, und verloren gehen, aber nicht durch Worte, ſondern durch die That, d. h., durch die wirkliche Zerſtörung der natürlichen Kräfte, ſowohl bey mir, als bey Andern.

§. 85.

Nähere Darſtellung des Naturſtandes.

Der *Naturſtand*, — nur Idee — nützlich jedoch zur Beurtheilung materialer Rechte; — iſt, näher betrachtet, derjenige Zuſtand, wo noch kein Menſch ein Recht weder an Andere veräuſſert, noch irgend eins von andern Menſchen erworben hat, wo alſo nur die Rechte vorhanden ſind, welche ihrem Inhalte nach von der Natur beſtimmt ſind, wo mithin weder Ei-

genthum erworben, noch Verträge geschlossen, noch Beleidigungen vorgefallen sind. — —

Man siehet deutlich, dass ein solcher Zustand nie in der Wirklichkeit existiren könne.

In diesem Zustande findet daher

1. nur ein natürliches, also kein erworbenes Eigenthumsrecht Statt. Alle Dinge, welche die Natur nicht selbst mit dem Menschen verknüpft, sind res nullius.

2. Kein Mensch hat ein positives Recht auf den Andern; Niemand hat dem Andern was zu befehlen, Keiner hat dem Andern zu gehorchen.

3. Jeder hat ein negatives Recht gegen den Andern, und kann also mit Gewalt verlangen, ihn nicht in seinen natürlichen Rechten zu stören.

ZWEYTER ABSCHNITT.

Von den Rechten der Menſchen in willkührlichen Ständen im Allgemeinen.

Erſtes Hauptſtück.

Von den Rechten im Stande des erworbenen Eigenthums.

§. 86.

Eigenthumsrecht. — Eigenthum. — Eigenthümer. Herrnloſe Sache.

Das ausſchlieſſende Recht einer Perſon auf eine beſtimmte Sache, heiſst *Eigenthumsrecht.*

Die Sache, auf welche ein Eigenthumsrecht Statt findet, iſt das *Eigenthum*, und zwar Eigenthum deſſen, dem das Recht zukommt; die Sache iſt *Sein.*

Derjenige, der das Eigenthumsrecht auf eine Sache beſitzt, heiſst der *Eigenthümer*, oder *Herr.*

Eine Sache, die Niemands Eigenthum iſt, heiſst *Herrn-los,* Niemands Sache, res nullius.

§. 87.

Ursprüngliches, inneres und äusseres natürliches Eigenthumsrecht. — Erworbenes Eigenthumsrecht.

Ursprüngliches, inneres, natürliches Eigenthumsrecht ist das Recht auf die innern Sachen des Menschen, welche die Natur mit seiner Person verbunden hat, also das Recht auf Kräfte der Seele und deren Wirkungen, Erkenntnisse, Gefühle und Begierden.

Ursprüngliches, äusseres, natürliches Eigenthumsrecht ist das Recht auf die äussern Sachen des Menschen, welche die Natur zwar mit seiner Person verbunden hat, die sich aber von den innern durch ein Befindlichseyn im Raume unterscheiden; z. B., das Recht auf die Glieder meines Körpers.

Erworbenes Eigenthumsrecht ist das erworbene Recht auf Sachen, welche von Natur entweder noch gar nicht da sind, oder die Herrn-los sind. Von diesem Rechte handeln wir jetzt, welches gleichfalls ein *inneres* und ein *äusseres Eigenthumsrecht* seyn kann.

§. 88.

Wie erwirbt man ein inneres Eigenthumsrecht?

Jeder Mensch erwirbt sich ein inneres Eigenthumsrecht auf alle die inneren Veränderungen und Zustände, welche er in sich selbst durch Freyheit erzeugt; denn er verknüpfet Etwas durch das Subjekt, mit dem Subjekte selbst.

§. 89.

Wie erwirbt man ein äusseres Eigenthumsrecht auf herrnlose Sachen?

Da alle Menschen vermöge ihrer moralischen Natur ein Recht der Möglichkeit nach auf den Gebrauch der Sachen haben, (§. 46. lit. c.) so müssen sie sich darauf ein Recht in der Wirklichkeit erwerben können.

Wer demnach eine herrnlose Sache zuerst also mit seinem Willen in Verbindung setzt, dass er sie zu seinen Zwecken möglicher Weise gebrauchen kann, hat ein Eigenthumsrecht auf diese bestimmte Sache erworben, und die freye Handlung, wodurch dieses geschieht, ist die *erste* oder *ursprüngliche Besitznehmung*, die also der erste ursprüngliche Grund des Eigenthumsrechtes herrnloser Sachen ist.

§. 90.

Die Erwerbung des Eigenthumsrechts auf eine Sache, führet das Recht mit sich, Andere vom Gebrauche derselben auszuschliessen.

Wenn sich Jemand ein Eigenthumsrecht auf eine Sache erworben hat, so hat er ein Recht, Andere vom Gebrauche derselben auszuschliessen. Dieses liegt in dem Begriffe des Eigenthumsrechts. Es würde auch in der That gar kein Recht des ersten Besitznehmers auf eine Sache möglich seyn, wenn jeder Andere ebenfalls ein Recht hätte, sie in Besitz zu nehmen, und beliebig zu gebrauchen; denn da der willkührliche Gebrauch des einen den willkührli-

chen Gebrauch des Andern aufhebt, so würde, wenn jeder ein Recht auf einen willkührlichen Gebrauch der Sache erwerben könnte, Niemand sie willkührlich gebrauchen dürfen, welches ungereimt ist; folglich ist das Gegentheil wahr. Nur der, welcher die herrnlose Sache zuerst in Besitz genommen, ergriffen, sich zugeeignet hat, darf sie willkührlich gebrauchen, ist der Inhaber derselben.

§. 91.

Bedingungen einer rechtlichen ursprünglichen Besitznehmung.

Zur ursprünglichen Erwerbung eines Besitzes, oder Besitznehmung einer Sache, wenn sie rechtlich seyn soll, werden folgende drey Bedingungen erfordert.

1. Die Sache muss *zugeeignet* werden können, d. h., sie selbst, die Sache, *darf keine Rechte haben, und keinem Andern darf ein ausschliessendes Recht auf dieselbe zukommen;* sie muss recht- und Herrn-los seyn; weil sonst die Occupation eine Rechtsverletzung wäre, die kein Recht begründen kann. Sie muss ferner *erschöpflich*, d. i., so beschaffen seyn, dass, ohne irgend Jemands Rechte zu kränken, von ihr ein Alleingebrauch gemacht werden könne.

2. *Sie muss in Besitz genommen werden*, d. h., es muss durch eine freye äussere Handlung zu erkennen gegeben werden, dass man die Sache ausschliessend gebrauchen wolle; weil sonst Andere nicht wissen könnten, ob man sie zu der Seinigen gemacht habe, weil Mehrere sie auch könnten haben wollen.

8. *Die Sache muſs bezeichnet werden;* d. h., es muſs der Sache ein beharrliches Zeichen gegeben werden, woran man erkennen kann, daſs der Wille die Sache zu beſitzen, kein augenblicklicher Wille ſey; denn bloſſe Worte drücken der Sache kein bleibendes Merkmal auf.

§. 92.

Natürliche und künſtliche Zeichen.

Die Zeichen ſind entweder *natürliche* oder *künſtliche Zeichen.*

Natürliche ſind ſolche, aus deren bloſſen Vorſtellung ſich ohne alle Verabredung ſchlieſſen läſst, daſs eine Beſitznehmung da ſey.

Künſtliche ſind Merkmale, die man durch Uibereinkunft willkührlich als Zeichen der Beſitznehmung beſtimmt hat.

Zu den *natürlichen Zeichen* gehören:

1. Verbindung einer Sache unmittelbar mit ſeinem Körper; d. i., *der wirkliche Beſitz*, oder *künſtliche Beſitz, Beſitz durch Freyheit.*

2. Zweckmäſſige Bearbeitung einer Sache.

Der *künſtlichen Zeichen* kann es unendlich viele geben, und da die natürlichen nicht allemal zureichen, ſo iſt es gut und nützlich, ſich über künſtliche oder willkührliche Zeichen zu vereinigen.

§. 93.

Wie begründen die Zeichen überhaupt das Eigenthum?

Unmittelbar und hinreichend begründet kein Zeichen das Eigenthum; ſondern iſt nur für die

Urtheilskraft; um die einzelnen Fälle unter den Begriff der Besitznehmung und des Eigenthums zu subsumiren.

§. 94.

In wie fern haben künstliche Zeichen Gültigkeit in Ansehung der Begründung des Eigenthums?

Künstliche oder willkührliche Zeichen gelten nicht eher, als bis sie gemeinschaftlich angenommen sind, und für Niemanden, als für diejenigen, welche sie angenommen haben. Und der künstliche Besitz ist als blos solcher nur dann, wenn die Sache nicht Eigenthum eines Andern ist, ein Zeichen des Eigenthumsrechts, und heisst in dieser Rücksicht *rechtmässig.*

§. 95.

Unrechtmässiger Besitzer. — Unrechtmässiger unredlicher oder redlicher Besitzer.

Wenn ich fremdes Eigenthum ohne den Willen des Eigenthümers besitze, so bin ich *ein unrechtmässiger Besitzer.* Ich kann dieser seyn und dabey ein *unredlicher* Besitzer heissen, wenn ich mir nämlich der Unrechtmässigkeit meines Besitzes bewusst bin; habe ich dieses Bewusstseyn nicht, so bin ich ein *unrechtmässiger, redlicher Besitzer.* Indessen muss man wohl merken, dass weder der *redliche,* noch der *unredliche, unrechtmässiger Besitzer* einer Sache sich ein Recht auf die Sache durch seinen Besitz erwerbe.

§. 96.

Kann wohl eine bloſſe Erklärung, daſs man Etwas, ſo ein Anderer in Beſitz nehmen will, ſchon in Beſitz genommen habe, ein hinreichendes Zeichen ſeyn, daſs dieſes geſchehen ſey?

Keineswegs! denn es könnte ein Jeder dieſes von allen herrnloſen Sachen behaupten, und Niemand kann mit Gewalt verlangen, daſs man ihm auf ſein bloſſes Wort glaube. Wer daher durch kein natürliches oder verabredetes Zeichen beweiſen kann, daſs er wirklich eine herrnloſe Sache in Beſitz genommen habe, deſſen Eigenthumsrecht können die Andern nicht erkennen, ſie können es ihm alſo nicht beylegen, und er hat alſo gar kein Eigenthumsrecht erworben.

§. 97.

Allein- und Geſammteigenthum.

Wenn ein Eigenthum nicht einer *einzelnen phyſiſchen Perſon*, ſondern mehreren zuſammen genommen, die dann *alle* eine *myſtiſche* oder *moraliſche Perſon* vorſtellen, zukommt, ſo kann keine einzeln für ſich darüber verfügen, ſondern alle gemeinſchaftlich. Das Eigenthum einer einzelnen phyſiſchen Perſon, heiſst daher *Alleineigenthum*, und jenes der *myſtiſchen Perſon Geſammteigenthum*, und die einzelnen Glieder der myſtiſchen Perſon ſind *Miteigenthümer*.

§. 98.

Miteigenthümer und ihre Rechte.

Die einzelnen Glieder einer myſtiſchen Perſon, die ein Eigenthum beſitzt, ſind *Miteigenthümer*, und machen zuſammen genommen *einen Eigenthümer* aus. Jeder derſelben hat einen Antheil an dem Eigenthume, der entweder mit dem Antheile der übrigen Miteigenthümer gleich, oder ungleich iſt. — Das Eigenthum iſt entweder *bloſſes geſammtes Eigenthum*, in welchem kein Glied Etwas weder über das Ganze, noch irgend einen Theil einſeitig verfügen darf; oder es iſt zugleich zum Theil *beſonderes Eigenthum*, in welchem Falle jedes Glied, in ſo weit über ſeinen Antheil willkührlich verfügen kann, in ſo weit es ſein beſonderes Eigenthum iſt.

§. 99.

Acceſſion. — Acceſſorium. — Specification.

Wenn die Natur mit dem Eigenthume eine herrnloſe Sache verknüpft, ſo hat der Eigenthümer auch ein Eigenthumsrecht auf die mit dem Eigenthum durch die Natur verknüpfte herrnloſe Sache; denn die natürliche Verknüpfung der Sachen mit dem Willen einer Perſon, iſt der Grund des natürlichen Eigenthums. Nun gehört aber das erworbene Eigenthum auch zur Perſon des Eigenthümers.

Wenn alſo die Natur eine herrnloſe Sache mit dem erworbenen Eigenthume verknüpft, ſo verknüpft ſie dieſelbe auch mit dem Eigenthümer ſelbſt; folglich hat dieſer ein Recht darauf.

Die Begebenheit, wodurch eine Sache mit dem Eigenthume durch Natur verknüpft wird, heiſst Acceſſion.

Das, was durch *Acceſſion* zu dem Eigenthume hinzukommt, heiſst das *Acceſſorium.*

Dieſes iſt entweder eine andere Materie oder eine andere Form, die entweder neben der vorigen Statt findet, oder die Stelle der vorigen einnimmt.

Die Acceſſion, wodurch die Form der Materie des Eigenthums verändert wird, heiſst *Specification.*

Acceſſion und *Specification* ſind zwar eine abgeleitete, aber doch immer natürliche Entſteſtungsart des Eigenthums.

Ich kaufe mir, z. B., einen Garten. Ich habe mir alſo ein Recht durch Kauf auf den Garten erworben; er iſt mein erworbenes Eigenthum. Ich grabe und finde ein Stück gediegen Gold in der Erde. Dieſes iſt das *Acceſſorium*, und gehört rechtmäſſig mir, denn es iſt eine herrnloſe Sache, welche die Natur mit meinem Eigenthume, dem Garten, verbunden hat. Die Art, wie es verbunden worden iſt, iſt die *Acceſſion*, und das Gold das *Acceſſorium*, iſt eine andere Materie. Ich grabe weiter und finde Goldadern, grabe fort, und der Garten hört auf Garten zu ſeyn, wird ein Bergwerk, welches auch mir gehöret. Hier iſt die Materie durch Acceſſion der Goldadern verändert, und die Acceſſion der Goldadern heiſst *Specification.*

§. 100.

Rechtliche Folgen des Eigenthums.

Das Eigenthumsrecht ist ein Inbegriff von unzähligen Rechten, die sich jedoch auf drey Grundrechte zurück führen lassen.

α. Auf das Besitzrecht;

β. auf das Benutzungsrecht; und

γ. auf das Recht der Substanz.

§. 101.

Besitzrecht.

Das Besitzrecht ist das Recht, die Sache inne zu haben, darüber frey zu verfügen. Daraus ergiebt sich wieder das Recht, Jeden von dem Besitze der Sache, und allen ihren Theilen auszuschliessen, sie zu diesem Ende aufzubewahren, zu verschliessen, zu bewachen, und Jedem, an den sie ohne unsern Willen gekommen, abzunehmen.

§. 102.

Benutzungsrecht.

Dieses bestehet darinn, dass man das Recht auf den Gebrauch der Sache in seinem ganzen Umfange, und zu allen rechtlichen möglichen Zwecken hat. Indessen kann aber auch der Eigenthümer, da er über sein Eigenthum frey verfügen kann, die Sache unbenützt lassen, den Gebrauch derselben Jedem ganz oder zum Theil mit oder ohne Bedingung versagen, ihn unentgeldlich oder gegen Entgeld veräussern.

§. 103.

Recht auf die Subſtanz. (Proprietät.)

Vermöge dieſem Rechte darf der Eigenthümer ſeiner Sache eine ganz andere Form geben, (ſie ſpecifiziren), ſie verbrauchen, muthwillig zu Grunde richten, ſie *verlaſſen* (dereliquiren), oder einem Andern *überlaſſen*, entweder zum vollſtändigen oder unvollſtändigen, oder eingeſchränkten Eigenthum.

§. 104.

Vollſtändiges, unvollſtändiges, eingeſchränktes Eigenthum.

Das Eigenthum heiſst *vollſtändig*, wenn einer phyſiſchen oder moraliſchen Perſon alle Grundrechte des Eigenthums (§. 100.) zukommen, und *unvollſtändig*, wenn ſie getheilt ſind, d. h., wenn Einem das Recht auf die Subſtanz (Obereigenthum), Grundeigenthum, dem Andern das Beſitz- und Nutzungsrecht, gebührt. *Eingeſchränkt* iſt das Eigenthum, wenn Andern einzelne, die Freyheit des Eigenthümers beſchränkende Rechte verwilliget ſind, z. B., Pfandrecht.

§. 105.

Hat der Finder einer verlornen, oder im Drange der Umſtände weggeworfenen Sache ein Eigenthumsrecht auf dieſelbe?

Keineswegs! Er iſt blos Aufbewahrer derſelben, und verbunden, allen Gebrauch dieſer

Sache zu unterlassen, sie nicht zu verhehlen, und im Zurückforderungsfalle ohne Weigerung auszufolgen, und das aus dem Rechtsgrunde, weil Keiner den Andern in der rechtlichen freyen Verfügung über sein Eigenthum hindern darf.

Nach der *Ethik* ist der Finder allerdings verbunden, dem Verlierer nachzuforschen, jedoch nicht nach dem *äussern Rechte;* denn er erschwert ihm die Auffindung durch die Aufbewahrung nicht. Indessen kann aber doch diese ethische Pflicht im Staate als Zwangspflicht gebothen werden.

§. 106.

Verbindlichkeit des unredlichen Besitzers einer fremden Sache.

Der *unredliche Besitzer* (§. 95.) beleidiget den Eigenthümer der Sache durch Alles, was er zum Schaden desselben in der Sache unternimmt, oder unterläſst. Er hat also die Verbindlichkeit

α. die Sache, sobald als möglich zurückzustellen;

β. wenn sie von ihm oder durch Zufall, der sich jedoch beym Eigenthümer nicht getroffen hätte, vernichtet oder verschlimmert wird, den Werth zu ersetzen, und

γ. denjenigen Nutzen, den er aus der fremden Sache gezogen, oder den wahrscheinlich der Eigenthümer daraus gezogen haben würde, zu erstatten.

§. 107.

§. 107.

Wozu, und wozu nicht der redliche Besitzer einer fremden Sache verbunden ist.

Da der redliche Besitzer (§. 95.) kein Rechtsverletzer ist, so ist er blos verbunden, im Zurückforderungsfalle die Sache und alle aus ihr entsprungenen und noch vorhandenen Nutzungen herauszugeben.

§. 108.

Wozu der Eigenthümer beym Rückempfang seiner Sache berechtiget ist.

Hat der redliche oder unredliche Besitzer *nothwendige Kosten* zur Erhaltung oder *nützliche* zum einträglichern Gebrauche der Sache verwendet; so darf der Eigenthümer den Vortheil, den sie abwerfen, sich ohne Ersatz der Kosten nicht zuwenden. Was der Besitzer zur Verschönerung der Sache anwendete, mag er unbeschadet des fremden Eigenthums zurücknehmen; aber der Eigenthümer ist nicht verbunden, das Vergnügen wider seinen Willen zu erkaufen.

§. 109.

Läßt sich ein Recht des unschädlichen Gebrauches vertheidigen?

Da der Eigenthümer das Recht hat, Jeden von dem Gebrauche seines Eigenthums auszuschliessen, und also gegen seinen Willen Niemanden die rechtliche Freyheit zukommen kann

von der Sache einen Gebrauch zu machen; so ergiebt es sich, daſs auch ein unschädlicher Gebrauch von einer fremden Sache, ohne Einwilligung des Eigenthümers nicht vertheidiget werden könne. Alles, was man einräumen kann, ist, daſs eine offenbar unschädliche Benützung, wenn sich die Einwilligung des Eigenthümers nicht einholen läſst, doch aber vermuthet werden kann, wenigstens nicht als eine *absichtliche* Rechtsverletzung ausgedeutet werden könne.

§. 110.

Richtige Beurtheilung des Nothrechts.

In Ansehung des Nothrechts (*siehe angewandte Moral* §. 4.) bringen wir im Naturrechte folgendes bey: die Ethik lehrt, daſs die Erhaltung der Menschenwürde der Erhaltung eines äussern Gutes vorgezogen werden soll. Um aber meine Menschenwürde zu erhalten, muſs ich schlechterdings leben. Wenn nun der Fall eintritt, daſs ich mein Leben verlieren müſste, wenn ich dem Andern nicht ein äusseres Gut nähme, so kann ich allerdings in diesem Nothfalle das äussere Gut des Andern in Anspruch nehmen, weil sich in einem so dringenden Falle die Einwilligung des Eigenthümers vermuthen läſst, ich handle aus keiner strafbaren Absicht; vorausgesetzt, daſs ich Willens bin, ihm das Genommene, bey günstigeren Umständen, wieder zurückzustellen, und ihn vollkommen schadlos zu halten. Aber nimmermehr kann man diese Handlung *geradezu für ein Recht*, welches wider den sich weigernden Eigenthümer wohl auch mit Gewalt durchgesetzt werden dürfte, erklären; denn es kann kein Recht geben, fremde Rechte zu verletzen, um die unsrigen zu retten.

§. 111.

Das Aufhören des erworbenen Eigenthumsrechtes.

Das erworbene Eigenthumsrecht höret, so wie alles materiale Recht, auf, wenn entweder das Objekt oder das Subjekt des Rechts untergehet, oder wenigstens die Verknüpfung der Materie mit der Rechtsform nicht mehr Statt findet. Daher wird das erworbene Eigenthumsrecht aufgehoben 1. durch den Untergang der eigenthümlichen Sache; 2. durch den Untergang des Eigenthümers, Tod; 3. durch die Dereliktion; und 4. durch Vertrag.

Die beyden ersten Fälle können sowohl durch die Natur, als durch die Freyheit hervorgebracht werden.

Die zwey letztern, nämlich Dereliktion und Vertrag, sind allemal durch Freyheit hervorgebracht.

§. 112.

Verjährung. — Ersitzung.

Verjährung ist der Verlurst eines Rechtes durch langen Nichtgebrauch.

Ersitzung ist die Erwerbung einer fremden Sache, durch langen redlichen Besitz.

§. 113.

Verjährung und Erſitzung ſind nach dem bloſſen Naturrechte keine rechtmäſſigen Erwerbungsgründe oder Erwerbungstitel.

1. *Der langwierige Beſitz* eines fremden Eigenthums kann von Natur ſo wenig ein unmittelbarer Grund ſeyn, ein fremdes Eigenthum zu erwerben, als der *langwierige Nichtbeſitz und Nichtgebrauch* ſeines Eigenthums ein Grund ſeyn kann, daſſelbe zu verlieren. Denn Niemand kann auf eine rechtmäſſige Art zu dem Eigenthume eines Andern gelangen, als mit deſſen Einwilligung oder durch einen Vertrag, und Niemand kann ſein Eigenthumsrecht verlieren, als durch ſeinen eigenen Willen. Nun iſt aber weder der langwierige Beſitz ein Vertrag, noch der langwierige Nichtbeſitz und Nichtgebrauch eine freywillige Entſagung ſeines Eigenthumsrechts. Folglich iſt jener kein Erwerbungsgrund eines fremden Eigenthums, und dieſer kein Grund ſein Eigenthum zu verlieren. Alſo haben *Verjährung* und *Erſitzung* von Natur keine rechtliche Wirkung, ſind mithin auch kein rechtmäſſiger Erwerbungstitel.

2. Der langwierige Beſitz iſt aber auch eben ſo wenig ein natürliches Zeichen der freyen Einwilligung eines Andern in den immerwährenden Beſitz, als der Nichtbeſitz und Nichtgebrauch ſeines Eigenthums ein natürliches Zeichen der Begebung ſeines Eigenthumsrechtes iſt. Alſo können Verjährung und Erſitzung keine rechtmäſſigen Erwer-

bungsgründe oder Titel seyn: Indessen können sie es durch *positive Gesetze* werden.

§. 114.

Die Länge der Zeit des Nichtgebrauchs und Nichtbesitzes kann auch niemals ein natürliches Zeichen der Dereliktion seyn.

Denn der Nichtgebrauch und der Nichtbesitz sind selbst Theile des Eigenthumsrechtes, indem jeder Eigenthümer auch das Recht hat, sein Eigenthum nicht zu gebrauchen, und es nicht zu besitzen, woraus noch keine Dereliktion gefolgert werden kann. Mithin kann auch nicht die Verjährung aus dem Grunde der Dereliktion vertheidiget werden.

Nur wenn die Länge der Zeit ein sicheres Zeichen des Untergangs des Eigenthümers seines Todes ist, ist sie ein natürliches Zeichen, daſs die Sache, welche auf diese Art herrnlos geworden ist, eines Andern Eigenthum werden kann.

Dann ist aber gar kein langer Besitz, sondern nur Occupation des auf diese Art erledigten Eigenthums nöthig; denn die Sache ist nicht mehr Eigenthum, sondern res nullius. Hier ist also keine Verjährung.

§. 115.

Erben. — Erbe. — Erblasser. — Erbfolge.

Einen Andern *beerben* heisst durch dessen Tod Rechte erhalten.

Wer auf dieſe Art Rechte erwirbt, heiſst *Erbe.*

Derjenige, deſſen Rechte ererbet werden, heiſst *Erblaſſer.*

Die Erwerbungsart eines ſolchen Rechts heiſst die *Erbfolge* (ſucceſſio hæreditaria.)

Der Erbe iſt entweder durch den Willen des Erblaſſers beſtimmt, — *teſtamentiſcher Erbe,* — oder nicht, — *Inteſtat - Erbe,* — *Erbe aus der Erbfolge,* (hæres ex ſucceſſione.

§. 116.

Erbvertrag.

Einer kann des Andern Erbe entweder durch einen Vertrag, oder ohne Vertrag ſeyn. Im erſtern Falle iſt der Vertrag der Erwerbungsgrund, und der Tod des Erblaſſers nur der bedingte Zeitpunkt, wo der Erbe, das ſchon durch den Vertrag erworbene Recht auszuüben anfängt. Ein ſolcher Vertrag heiſst ein *Erbvertrag.*

§. 117.

Ohne Erbvertrag giebt es von Natur kein Recht zur Erbfolge. Ein Anderes iſt, wenn darüber poſitive Geſetze verordnen.

Mit dem Tode einer Perſon hören ihre Rechte auf, und die von ihr getrennten Sachen werden durch ihren Tod herrnlos. Ein Recht auf herrnloſe Sachen kann aber nur durch *Occupation,* alſo nicht durch Erbfolge erworben werden; auſſer es beſtimmen ſolches poſitive Geſetze.

§. 118.

Vielleicht giebt aber doch die Verwandtschaft ein Recht zur Erbfolge.

Das Naturrecht entscheidet verneinend; denn alles Eigenthum beruhet darauf, daſs eine Sache mit einem moraliſchen Weſen ausſchlieſſend verknüpft ſey. Dieſes kann nur durch Natur oder durch Freyheit geſchehen. Nun wird aber das Eigenthum der Verſtorbenen durch die Natur mit den Verwandten des Verſtorbenen nicht verknüpft. Es müſste alſo durch Freyheit geſchehen; und da müſste eine freye Handlung vorgehen, wodurch die Verknüpfung vollzogen würde. Dieſe müſste nun entweder eine einſeitige Handlung ſeyn, d. i., *Occupation*, oder wechſelſeitige Uibertragung und Annahme des Eigenthums, d. i., *Vertrag*. Nun iſt aber der Tod des Verſtorbenen gar keine freye Handlung, und bewirket auch keine natürliche Verknüpfung des Eigenthums des Verſtorbenen mit dem Eigenthume des Verwandten. Alſo kann der Tod der Verwandten gar kein natürlicher Erwerbungsgrund des Eigenthums ſeyn.

§. 119.

Teſtament.

Die einſeitige Verfügung einer Perſon über ihr Eigenthum auf ihren Todesfall, heiſst ein *Teſtament*, und durch daſſelbe ſollen Andern entweder Pflichten oder Rechte übertragen werden. Nach dem Naturrechte ſtellen wir folgenden Satz auf:

§. 120.

Ein Teſtament hat von Natur keine rechtliche Wirkung, und kann in Andern weder Zwangspflichten, noch Zwangsrechte hervorbringen.

Nicht Zwangspflichten: denn Niemand hat von Natur ein Recht, den Andern zu Etwas zu zwingen, wenn dieſer nicht ſelbſt darein vor dem Zwange gewilliget hat, welches der Fall beym Teſtamente iſt.

Nicht Zwangsrechte: denn Niemand darf über ſeine Rechte weiter verfügen, als in wie weit er ſie hat. Nun hat aber Jedermann ſeine menſchlichen Rechte nur bis zum Tode; alſo kann er nicht Rechte nach dem Tode an Andere veräuſſern; denn da hat er keine Rechte mehr. Im Leben aber iſt ein Recht durch ein Teſtament noch nicht an einen Andern veräuſſert; denn die bloſſe Uibertragung reicht zur Veräuſſerung nicht hin; es muſs die Annahme hinzukommen; welche aber bey dem Teſtamente gänzlich fehlt.

Die Annahme nach dem Tode des Teſtators kann aber auch das Recht des Erben nicht begründen, weil das Recht des Verſtorbenen *zu übertragen* mit ſeinem Tode aufgehöret hat, eine Annahme aber ohne Uibertragung keine rechtliche Folge haben kann.

§. 121.

Von der Verletzung des Eigenthumsrechtes überhaupt.

Das Eigenthumsrecht wird verletzet:

1. wenn ein Anderer wider den Willen des Eigenthümers die eigenthümliche Sache oder gar den Eigenthümer selbst widerrechtlich zerstöret.
2. Wenn die Sache dem Eigenthümer widerrechtlicher Weise entrissen, verändert, oder der Eigenthümer in dem freyen Gebrauche derselben auf irgend eine Art willkührlich, d. i., ohne daſs es gesetzlich geschieht, und doch durch Freyheit gehindert wird, so daſs er durch fremde Schuld sein Eigenthum nicht zu seinen Zwecken, so wie er will, gebrauchen kann.

§. 122.

Von der Verletzung des innern Eigenthumsrechts insonderheit.

Insonderheit wird das innere Eigenthumsrecht verletzet:

1. Wenn man die freyen innern Wirkungen des Andern durch Freyheit zerstöret, oder verhindert, z. B., das Denken, das Empfinden, das Wollen, u. s. w. durch Betäubung, Gifte, falsche Vorstellungen u. d. gl.
2. Wenn man durch Freyheit einen Andern für den freyen Urheber innerer Wirkungen ausgiebt, als denjenigen, der es wirklich ist.

§. 123.

Wodurch das innere Eigenthumsrecht nicht verletzet wird.

Aber das innere Eigenthumsrecht wird nicht verletzet:

1. Wenn Andere ſich das, was Andern gehört, was ſie empfinden, denken, begehren, u. ſ. w., vorſtellen.
2. Wenn Andere das, was Andere gedacht und empfunden haben, Andern mittheilen, oder ſonſt zu ihrem Nutzen verwenden.

§. 124.

Von der Verletzung des äuſſern Eigenthums-rechts inſonderheit.

Das äuſſere Eigenthumsrecht wird inſonderheit verletzet:

1. Durch Diebſtahl;
2. durch Raub;
3. durch Betrug;
4. durch Uiberfall, wodurch man den Eigenthümer aus dem Beſitze der unbeweglichen Sache ſetzt.
5. Durch jede vorſätzliche oder unvorſätzliche Beſchädigung, und jede Anmaſſung des dem Eigenthümer ausſchlieſſend zuſtehenden Rechtes.

§. 125.

Wodurch das äuſſere Eigenthumsrecht nicht verletzet wird.

Wenn aber Andere durch den Gebrauch ihrer Rechte; den Nutzen, welcher ſonſt für den Eigenthümer möglich wäre, ſchmälern oder gar vernichten, alſo ihn indirecte hindern, ſo verletzen ſie dadurch das Eigenthumsrecht des Andern nicht. Daher auch der Bücher - Kupferſtich - Landkartennachdruck keine Verletzung fremden Eigenthums iſt.

Zweytes Hauptſtück.

Von den Rechten im Stande der Verträge.

I.

Von den Verträgen überhaupt.

§. 126.

Vertrag oder Kontrakt. — Paciscenten oder Kontrahenten.

Die Einheit der Handlung, wodurch eine Perſon Rechte annimmt, die ihr eine andere Perſon überträgt, heiſst ein *Vertrag*, oder *Kontrakt*, und die Perſonen, welche einen Vertrag ſchlieſsen, werden *Paciscenten*, oder *Kontrahenten* genannt.

§. 127.

Einſeitiger. — Wechſelſeitiger Vertrag.

Der Vertrag heiſst *einſeitig*, wenn nur einer der Paciscenten durch denſelben Rechte erwirbt; *wechſelſeitig*, wenn beyde Paciscenten von einander durch den Vertrag Rechte erwerben.

§. 128.

Verſprechen. — Promittent. — Promiſſar. — Acceptant.

Die Erklärung, daſs man dem Andern Etwas leiſten wolle, heiſst ein *Verſprechen.*

Der verſprechende heiſst *Promittent*; der, dem Etwas verſprochen wird, *Promiſſar* oder *Acceptant.* — Das Verſprechen des Promiſſars gegen den Promittenten, um des ihm gemachten Verſprechens willen, nennet man das *Gegenverſprechen.*

§. 129.

Uibereinkunft. — Einwilligung. — Annahme.

Die wechſelſeitige Uibereinſtimmung des Willens mehrerer Perſonen zu *einem Zwecke*, heiſst die *Uibereinkunft* (conventio.)

Die Uibereinkunft des Einen oder des Andern zu einer gewiſſen beſtimmten Leiſtung, iſt die *Einwilligung* (conſenſus.)

Die Erklärung der Einerleyheit ſeines Willens mit dem Willen des Andern, oder die Erklärung ſeiner Einwilligung, heiſst die *Annahme* (acceptatio).

§. 130.

Verträge müſſen gehalten werden.

Aus jedem Vertrage entſpringt ein Zwangsrecht in dem Acceptanten; denn er erwirbt ein Zwangsrecht durch den Vertrag. Der Promittent oder der Leiſtende hat das Recht nicht mehr, nachdem er es übertragen, und der Andere an-

genommen hat. Folglich kann er auch nicht mehr beliebig mit dem Inhalte des Rechts verfahren, und wenn gleich seine Neigungen sich ändern sollten; so darf sich doch sein Wille nicht ändern. Jetzt kommt dem Acceptanten das Recht zu, und gegen ihn hat also der Uibertragende eine Zwangspflicht. Hieraus folget also: Jedermann soll seine Verträge halten, und wenn er nicht will, so darf er dazu gezwungen werden; und Niemand darf seine Verträge brechen, weil Jeder gezwungen werden darf, dass er sie nicht breche. — — Einen Vertrag halten, heisst die versprochene Leistung, so wie sie versprochen ist, erfüllen.

§. 131.

Wie ein Vertrag gebrochen wird.

1. Ein Vertrag wird gebrochen, wenn man die versprochene Leistung, worauf der Andere ein Recht erhalten hat, zurücknimmt, oder ihn im Besitze und Gebrauche des Geleisteten widerrechtlich stört, und hindert.
2. Ein Vertrag wird gebrochen, wenn man die versprochene Leistung, worauf der Andere ein Recht erworben hat, nicht erfüllt, da man sie doch erfüllen könnte.

§. 132.

Vertragsrechte und Vertragspflichten.

Rechte, die aus einem Vertrage entstehen, heissen *Vertragsrechte* (jura contracta) und die Pflichten, die aus einem Vertrage hervorgehen, *Vertragspflichten*. Beyde sind äusserlich vollkommen. Jene müssen erworben, diese freywillig übernommen werden.

§. 133.

Vom Scheinvertrage.

Der *Scheinvertrag* ist eine freye Handlung, welche ein Vertrag zu seyn scheint, ob sie gleich keiner ist; der die wesentlichen Bestimmungen eines Vertrages fehlen, die aber durch zufällige Merkmale als ein Vertrag vorgestellt wird. Ein Scheinvertrag ist also ein *falscher Vertrag*; dagegen eine freye Handlung, die alle wesentlichen Merkmale eines Vertrages hat, ein *wahrer Vertrag* ist. Ein Scheinvertrag, weil er ein falscher Vertrag ist, kann keine rechtlichen Folgen eines Vertrages haben, d. h., durch ihn können weder Rechte veräussert, noch erworben werden; er ist *ungültig* (pactum nullum). Nur ein wahrer Vertrag ist gültig.

§. 134.

Wesentliche Merkmale eines Vertrages.

Da die Urtheilskraft in Gefahr kommen kann, wahre und falsche Verträge zu verwechseln, so müssen deren Unterscheidungszeichen aus einander gesetzt werden. Bey einem wahren Vertrage müssen vorkommen:

1. Freye Einwilligung der Paciscirenden;
2. Veräusserlichkeit der Rechte, welche übertragen und angenommen werden, und Uibernehmungsfähigkeit beym Promissar.
3. Physische und moralische Möglichkeit der Erfüllung des Vertrages.

§. 135.

Worinn die Einwilligung bestehe.

Die Einwilligung besteht in der wechselseitigen, deutlichen und bestimmten Aeusserung der Paciscenten, daſs sie einander Rechte, und welche übertragen wollen, daſs sie sie annehmen wollen. — Der Vorwand, anders geredet und anders innerlich gewollt zu haben, hat keine Gültigkeit; denn alsbald Jemand mir etwas verspricht, und mich die Erfüllung seines Versprechens erwarten läſst, bin ich berechtiget, zu fordern, daſs er mich nicht täusche, weil ich sonst in meinem jetzt erworbenen Rechte gestört, und zum Spott und Spiel seiner Willkühr dienen, also wider meinen Zweck behandelt werden würde.

§. 136.

Woran erkennet man, daſs die Einwilligung freywillig geschehen?

Die Merkmale einer freyen Einwilligung sind:

1. daſs alle Paciscenten zur Zeit, als der Vertrag geschlossen wurde, ihrer Vernunft mächtig gewesen sind.
2. Daſs der Entschluſs zu einer Leistung von allen Partheyen wirklich genehmiget worden ist, und daſs sie wirklich in Ansehung des Inhalts des Vertrages einerley Meynung haben.
3. Daſs die sämmtliche Paciscenten sich ihre Genehmhaltung deutlich erklären, und zu wissen thun.

§. 137.

Aus einer ſcheinbaren Einwilligung kann von Natur kein Vertrag entſpringen.

Eine Einwilligung, die wegen einiger äuſſern Merkmale als Einwilligung blos vorgeſtellt wird, aber keine wahre Einwilligung iſt, iſt eine ſcheinbare Einwilligung, und kann, weil ſie keine wahre iſt, keinen gültigen Vertrag von Natur hervorbringen, indem wahre Einwilligung zu einem gültigen Vertrage weſentlich erforderlich iſt.

§. 138.

Wie entſpringt der Schein einer Einwilligung?

Der Schein einer Einwilligung kann theils aus *Unwiſſenheit und Irrthum der Paciſcenten*, theils aus einem *Betruge* entſpringen.

Der *Irrthum* bey einem Vertrage überhaupt betrifft entweder die Beweggründe, welche Jemanden zur Schlieſſung eines Vertrages vermocht haben, oder den Gegenſtand des Vertrages, oder Umſtände, die auſſer dem Gegenſtande des Vertrages liegen.

Die *erſte Art des Irrthums* hat gar keinen Einfluſs auf die rechtlichen Folgen eines Vertrages; der Irrthum mag vermeidlich oder unvermeidlich ſeyn. Denn die Beweggründe, weſshalb Jemand einen Vertrag ſchlieſſet, gehören nicht mit zum Vertrage; ſie müſsten denn ſelbſt ein Objekt des Vertrages ſeyn, z. B., wenn ſie dem Vertrag als Bedingungen angehängt ſind. Ich nehme einen Bedienten auf; ich will ihn zum Abſchreiben gebrauchen, aber ich finde ihn dazu untauglich. Der Ver-

Vertrag ist dennoch gültig, ich muſs ihm den verabredeten Lohn geben. Aber ich habe es dem Menschen gesagt, daſs ich ihn zum Abschreiben brauchen wolle, und der Vertrag wird rückgängig.

Betrifft der Irrthum *Umstände, die ausser der Sphäre des Vertrages liegen*, so hat es dieselbe Bewandtniſs; sie gehören nicht zum Vertrage; ich bin nicht schuldig sie zu wissen, ich kann sie oft nicht wissen; werden sie aber als Bedingungen dem Vertrage angehängt, so ändert sich allerdings die Sache. —

Betrifft *der Irrthum den Gegenstand des Vertrages selbst*, so betrifft er entweder das Wesen, die wesentliche Beschaffenheit des Gegenstandes der Willenserklärung, oder nur Nebenumstände am Gegenstande. Im erstern Falle heiſst er ein *Haupt-* im letztern ein *Nebenirrthum*. Der *Hauptirrthum* hebet den Vertrag auf; denn da hatte der Irrende zu Folge seiner Willenserklärung ein ganz anderes Objekt im Sinne, als der Mitcontrahent. Es ist also keine Einheit des Willens, keine wahre Einwilligung, sondern nur ein Scheinvertrag vorhanden, und dieser ist ungültig. (§. 133.)

Der *Nebenirrthum* hebet den Vertrag nicht auf; denn da bestehet die Einheit des Willens, der Hauptgegenstand, der gewollt wurde, ist da; mithin auch der Vertrag.

Der Schein einer Einwilligung kann entstehen, sagten wir zu Anfange dieses §. auch aus einem *Betruge*; und dieſs geschieht insbesondere, wenn Jemand entweder durch Vorspiegelungen in dem Andern falsche *Bewegungsgründe* veranlasset hat, oder wenn er dem Objekte des Vertrages selbst eine falsche Eigenschaft beygelegt hat.

Im *erstern Falle* handelt man wohl unmoralisch; da man aber den Zweck und die Ursachen,

welche den Entschlufs des Andern bestimmen, zu wissen nicht schuldig ist; so hat dieses auf das strenge Recht gar keinen Einflufs, ausgenommen, es ist der Bewegungsgrund ausdrücklich, oder nach den obwaltenden Umständen auf eine unverkennbare Weise stillschweigend zur Bedingung gemacht worden.

Im *letztern Falle*, wenn nämlich dem Objekte des Vertrages listiger Weise eine falsche Eigenschaft beygelegt wird, ist zu bemerken, dafs der Vertrag ungültig wird, wenn die Vorspiegelung die wesentliche Beschaffenheit der Sache betrifft; betrifft sie aber keine wesentliche Beschaffenheit, so bleibet wohl der Vertrag, aber der Verfälscher ist zur *Entschädigung* verbunden.

§. 139.

Ausdrückliche — stillschweigende Einwilligung.

Die Einwilligung geschieht entweder durch unmittelbare Zeichen der Gedanken, als Worte, Mienen, Gebärden, oder sie geschieht durch mittelbare Zeichen, d. i., durch Handlungen, aus welchen sich mit Sicherheit auf die Einwilligung schliessen läfst.

Die Erklärung der Einwilligung durch unmittelbare Zeichen derselben, heifst eine *ausdrückliche*, (consensus expressus) durch mittelbare Zeichen, (Handlungen) eine *stillschweigende* Erklärung (consensus tacitus).

Beyde sind gültig, wenn nur sonst alles richtig ist, und bey der letztern insbesondere die Handlungen zu einem sichern Schlusse auf die Einwilligung berechtigen.

§. 140.

Consensus præsumtus.

Eine noch nicht erklärte Einwilligung, die aber doch vermuthet, oder noch erwartet wird, heiſst eine *vorausgesetzte*, *vermuthete Einwilligung* (consensus præsumtus). Diese aber ist keine wirkliche Einwilligung, und aus ihr kann daher kein Vertrag geschehen.

§. 141.

Ueber welche Rechte keine Verträge geschlossen werden können.

Als wesentliches Merkmal eines Vertrages haben wir (§. 134.) angegeben, daſs die Rechte veräusserlich seyn müssen, welche übertragen und angenommen werden sollen. Es kann daher kein Vertrag über unveräusserliche und nicht übernehmbare Rechte geschlossen werden, welche sind:

1. *Alle formalen Rechte*, also das Recht auf Persönlichkeit, Freyheit und formale Gleichheit.

2. *Alle wesentlichen materialen Rechte*, *oder die Rechte der Menschheit*; also das Recht auf sein Leben, Kräfte, auf Zwang gegen Andere.

3. *Alle zufälligen angebohrnen Rechte*, welche nicht übertragbar sind, also das Recht auf das innere Eigenthum.

Zur rechtlichen Möglichkeit der Leistung ist es nicht genug, daſs der Gegenstand des Vertrages an sich veräussert, und von dem Promittenten rechtmäſsig zugesagt werden könne, sondern es muſs ihn auch der Promissar zu *übernehmen* fähig seyn. Dem Promissar kann an und für sich schon

seiner persönlichen Verhältnisse wegen, das rechtliche Vermögen mangeln, den Antrag anzunehmen, so mangelt, z. B., beym Unvermögen zur ehelichen Beywohnung das Recht, die Ehe einzugehen, oder er benimmt sich die Fähigkeit durch den *ungerechten Einfluss* auf die Schliessung des Vertrages. Diess ist der Fall, wenn er das Versprechen durch widerrechtlichen Zwang erpresset hat.

§. 142.

Wann ist die Erfüllung des Vertrages physisch, und wann moralisch unmöglich?

Als drittes Merkmal eines wahren Vertrages forderten wir (§. 134.) die physische und moralische Möglichkeit der Erfüllung desselben. Es frägt sich also: Wann ist diese Erfüllung in beyden Hinsichten nicht möglich?

Physisch unmöglich für den Willen ist dasjenige, was gar nicht von ihm abhängt, gar nicht durch ihn möglich gemacht werden kann, also alles, was entweder an sich oder relativ, durch die Kräfte des Menschen überhaupt, oder durch die Kräfte der Paciscenten unmöglich ist.

Alle Verträge demnach, deren Gegenstand für den Willen physisch unmöglich ist, sind ohne alle rechtlichen Folgen; blos Scheinverträge.

Anmerkung. Indessen ist hier zu bemerken, dass, wenn die Unmöglichkeit der Leistung erst nach geschlossenem Vertrage eintritt, die Verbindlichkeit zu derselben wohl aufhöre, aber wieder zurückkehre, alsbald die Leistung wieder möglich wird, und dass derjenige, welcher Ursache von der Unmöglichkeit der Leistung wird, den Andern beleidige, und dass

endlich, wenn die Leistung blos schwierig ist, und den Verpflichteten in grössern Schaden bringt, als er bey Schliessung des Vertrages sich vorgestellt hat, dieses keine Unmöglichkeit der Leistung sey, und der Vertrag gültig bleibe.

Moralische Unmöglichkeit tritt ein, wenn der Vertrag entweder durch eine widerrechtliche Handlung geschlossen ist, oder nur durch eine widerrechtliche Handlung erfüllt werden kann, d. i., wenn dessen Schliessung oder Erfüllung einer vollkommenen Pflicht widerspricht. Dergleichen Verträge sind also auch blos Scheinverträge, und haben keine rechtlichen Folgen.

§. 143.

Dingliche und persönliche Rechte.

Die Verträge haben zum Gegenstande entweder *Sachen, äussere Güter, die völlig bestimmt*, oder nur der *Gattung nach bestimmt sind*, oder ihr Objekt sind *blosse Handlungen*. Im erstern Falle, wenn die Sache völlig bestimmt ist, entstehen daraus *dingliche, sachliche Rechte;* sind die Sachen nicht völlig bestimmt, nur *persönliche Rechte*, d. i. ich habe das Recht, den Veräusserer zur Uibergabe, oder zur genauern Bestimmung der individuellen Sache anzuhalten, z. B., Cajus hat mir überhaupt einen Degen, oder einen Hut, oder einen Stock zu geben versprochen. Es sind zwar Sachen, aber es ist nicht bestimmt, welche davon die meine werden soll. Ich habe also noch kein dingliches Recht, wohl aber ein persönliches Recht, den Cajus zur genauern Bestimmung, zur Uibergabe eines von diesen Stücken anzuhalten, also nur ein Recht, Handlung

von ihm zu fordern, mithin ein *persönliches Recht*; das mir auch aus jedem Vertrage zuwächst, dessen Gegenstand nur Handlungen allein sind.

§. 144.

Wird in einer völlig bestimmten Sache ein dingliches Recht schon durch den Vertrag, oder erst vermittelst der Tradition, Uibergabe erworben?

Wir antworten: Schon durch den Vertrag; denn durch die genaue Bestimmung des Gegenstandes, worüber der Vertrag geschlossen worden, erhält der Promissar das Recht, nach Masgabe des Vertrages, frey über die völlig bestimmte Sache zu disponiren; also erhält er auch die Befugniss, das hierzu nöthige Mittel zu gebrauchen, also das Recht, die Uibergabe der völlig bestimmten Sache zu fordern.

§. 145.

In wie fern man durch einen Vertrag verbunden wird.

Man wird durch einen Vertrag nur in so fern verbunden, als man sich erkläret hat, verbindlich werden zu wollen, uti lingua nuncupassit, ita jus esto. Die Willenserklärung ist aber theils eine *ausdrückliche*, theils eine *stillschweigende*. Die *ausdrückliche* muss aus dem deutlichen Inhalte des Vertrages, die *stillschweigende* aus den Regeln der Auslegung der Verträge entnommen werden.

§. 146.

Regeln bey Auslegung der Verträge.

1. Man muſs die Worte oder andere Zeichen in der Bedeutung nehmen, welche ſie zu der Zeit hatten, als der Vertrag geſchloſſen wurde, wofern nicht beſondere Gewohnheiten und Verhältniſſe der vertragſchlieſſenden Perſonen, des Orts, u. ſ. f. offenbar eine Ausnahme erheiſchen.

2. Man muſs auf den Inhalt und Zuſammenhang des Ganzen, des geſammten Vertragsgeſchäfts, ſehen; denn man kann ſich in einer Stelle kürzer in einer andern aber vollſtändiger erklären.

3. Man ſehe darauf, was gewollt werden konnte, und welche Mittel man alſo zu Erreichung ſeines Zwecks vertragsgemäſs annehmen kann.

§. 147.

Wie kann das Recht eines Andern bey Schlieſsung eines Vertrages verletzet werden?

Dieſs kann geſchehen:

1. Wenn man dem Andern mehrere Rechte abnimmt, als in deren Uibergabe er willigt. Cajus hat ſich durch einen Vertrag verbindlich gemacht, mir 1000 fl. für ein Stück Landes zu geben, und ich fordere nachher 1200 fl.

2. Wenn man dem Andern weniger giebt, als er nach unſerer Erklärung und Einwilligung verlangt. Ich habe mich erklärt, meinem

Bedienten jährlich 150 fl. Lohn zu geben, und ich gebe ihm nur 100 fl.

3. Wenn man dem Andern ganz andere Rechte abnimmt, als diejenigen, welche er ablassen will. Titius hat mit dem Crispus den Vertrag geschlossen, ihm seine Kutsche zu überlassen, Crispus fordert aber den Postzug des Titius.

4. Wenn man ihm ganz andere Rechte giebt, als diejenigen sind, welche das Objekt des Vertrages ausmachen. Formosus hat um die Pulcheria zur Ehe angehalten; der Vater hat eingewilligt, giebt ihm aber jetzt statt der Pulcheria ihre Schwester Rugosa.

Alsbald einer von diesen Fällen eintritt, wird der Andere vollkommen beleidiget, und hat ein Zwangsrecht gegen den Beleidiger. Die vollkommene Beleidigung mag nun durch offenbare Gewalt, durch Arglist oder durch Betrügerey vollbracht seyn.

Hieraus muss nun die ganze Lehre vom Betruge, der Arglist, und dem Zwange im Naturrechte beurtheilt werden; denn nach diesen Grundsätzen sind ungültig:

1. Alle Verträge, welche blos auf *Betrug* beruhen. Man betrügt Jemanden im Vertrage, wenn man ihm absichtlich eine ganz falsche Vorstellung von dem wahren Objekte des Vertrages beybringt, wenn man also absichtlich verursacht, dass er eine ganz andere Leistung, oder ein ganz anders Objekt giebt, oder empfängt, als er wirklich glaubt. Hier fehlet *erstens* die wahre Einwilligung, als eine wesentliche Bedingung des Vertrages, und *zweytens*, ist der Betrug im Vertrage eine wahre vollkommene Be-

leidigung, indem einem Andern ein Theil ſeines Eigenthums unter dem bloſſen Scheine ſeiner Einwilligung, der durch Liſt hervorgebracht iſt, entriſſen wird.

8. Alle Verträge, welche durch offenbar widerrechtlichen Zwang erpreſst ſind; denn eine erzwungene Einwilligung iſt entweder ganz und gar erzwungen, und kann folglich auch keinen Vertrag begründen; oder die Einwilligung iſt zwar frey, aber doch auf eine ungerechte Art erpreſst, und dann iſt die ungerechte Erpreſſung eine offenbare Verletzung des Rechts des Andern auf ſeine Freyheit. Aus einer offenbar ungerechten Handlung aber kann kein gültiger Vertrag hervorgehen, weil die Verletzung des Rechtes gar keine mögliche Erwerbungsart iſt.

II.

Von den beſondern Arten der Verträge.

§. 148.

Beſondere Arten der Verträge.

Der einzelnen Verträge giebt es ſehr viele. Wir wollen die wichtigſten erklären, welche ſind:

1. Der *unentgeltliche*, *wohlthätige Vertrag*, zu welchem gehören:

α. Der *Hinterlegungsvertrag*,

β. der *Leibkontrakt*,

γ. die *Schenkung*;

δ. das *Darlehn*.

2. Der *entgeltliche Vertrag*, welcher unter sich begreift:

α. Den *Tauschvertrag*;

β. den *Kaufvertrag*;

γ. den *Zinsenvertrag*;

δ. den *Verdingungsvertrag*;

ε. die *Vermiethung*;

ζ. den *Lohnvertrag*;

η. den *Bevollmächtigungsvertrag*.

3. Der *Zusicherungsvertrag*, zu welchem gerechnet werden:

α. Der *Pfandvertrag*;

β. die *Bürgschaft*.

§. 149.

Der unentgeltliche, wohlthätige Vertrag, und seine Arten.

Wohlthätig, unentgeltlich (pactum gratuitum) heisst ein Vertrag, wenn darinn von einer Seite blos eine Leistung, aber keine Gegenleistung von der andern Seite versprochen wird. Wir beziehen hieher:

α. Den *Hinterlegungs- oder Aufbewahrungsvertrag*, ein Vertrag, wodurch der Eine dem An-

dern den bloſſen Beſitz ſeiner Sache überläſst. Der, dem die Sache zur Aufbewahrung überlaſſen wird, heiſst Depoſitar, der ſie hinterlegt, Deponent. — Die Zwangspflichten des Depoſitars ſind: 1) das Depoſitum ohne Einwilligung des Deponenten nicht zu ſeinem eigenen Nutzen zu gebrauchen; 2) es ſo zu verwahren, daſs es durch ſeine Schuld weder verloren gehe, noch Schaden leide; 3) daſſelbe, ſo fern es der Deponent auch vor der beſtimmten Zeit zurückfordert, zurückzuſtellen; 4) allen Schaden, der durch eine Handlung des Depoſitars entſtanden, oder vom Zufall, der durch Sorgfalt hätte vermieden werden können, zu erſetzen. Hat aber die Aufbewahrung der Sache dem Depoſitar Koſten, unvermeidliche Koſten verurſachet, ſo muſs ſolche, da er ſich nur zur perſönlichen Bemühung verbunden, der Deponent tragen, ſo wie derſelbe auch nicht fordern kann, daſs der Depoſitar ſich in einer Gefahr, um die in Verwahrung gegebene koſtbare Sache zu retten, ſeine eigene oder wohl gar ſein Leben aufopfere. Und hätte er wirklich ſeine minder koſtbare Sache hintangeſetzt, um die fremde zu retten, ſo wäre ihm allerdings der Werth als nothwendiger Aufwand zu erſetzen.

β. Den *Leihkontrakt;* ein Vertrag, worinn Jemand (*Verleiher*) dem Andern (*Leihmann*) ſeine nicht verbrauchliche Sache zum Gebrauche unentgeltlich überläſst, heiſst ein *Leihkontrakt*, *Leihvertrag*. Dieſer heiſst insbeſondere commodatum, wenn der Gebrauch der Zeit und dem Zwecke nach beſtimmt iſt; precarium, wenn der Gebrauch

unbestimmt ist, und die Sache von dem Verleiher willkührlich zurückgefordert werden kann.

Da im Leihvertrage der Gebrauch einer Sache unentgeltlich verwilliget wird, so hat der Leihemann, oder Entlehner folgende Rechte:

1. Er ist berechtiget, durch die bestimmte Zeit und in dem bestimmten Maasse die Sache zu gebrauchen;
2. sie in so weit abzunützen, als die Abnützung nothwendig eine Folge des Gebrauches ist.
3. Sie so lange zu behalten, als die Zeit bestimmt ist, und sie vor dieser Zeit dem Verleiher auch zu verweigern. Aber er ist nicht berechtiget:

1. Die Sache an einen Dritten zu verleihen;
2. sie über die bestimmte Zeit zu behalten;
3. ihr einen Schaden zuzufügen, der nicht aus dem ordentlichen Gebrauche hergeleitet werden kann. Geschieht dieses, so ist er zum Ersatze verbunden.

Was die etwaigen Kosten anlangt, so ist der Entlehner verbunden, die ordentlichen zu tragen; denn er benützet dafür die Sache; die aussrordentlichen kommen dem Verleiher zu; denn er ist Eigenthümer. Gegenstände des Leihvertrages sind gewöhnlich *unverbrauchbare Sachen* (res non fungibiles.)

γ. Die *Schenkung*; der Vertrag, durch welchen Jemand dem Andern sein ganzes äusseres Eigenthumsrecht an einer Sache unentgeltlich abtritt. Die Schenkung (donatio) kann entweder mit oder ohne Bedingung, unter besondern Verhaltungsregeln, oder ohne

dieselben, so dass der Beschenkte gleich, oder erst zu einer gewissen Zeit zum Besitze oder Genusse komme (donatio inter vivos, mortis caussa, simplex, remuneratoria) geschehen.

8. Das *Darlehn*; ist ein Vertrag, wo man das Eigenthum einer Sache gegen Wiedererstattung durch eine ähnliche, — in der nämlichen Quantität und Qualität, — an Jemanden überläſst. Es kommt also dem Empfänger das Recht zu, über die Sache frey zu verfügen, sie nach Willkühr zu gebrauchen, und zu verbrauchen; aber er ist verbunden, nur eine ähnliche zur bestimmten Zeit zurückzustellen. — — Gegenstände des Darlehns sind daher *verbrauchbare Sachen* (res fungibiles) z. B., Eſswaaren, Geld, Exemplare eines Buches von der nämlichen Auflage.

§. 150.

Der entgeltliche Vertrag und seine Arten.

Entgeltliche, auch *Vergeltungs- Vergütungsverträge*, (pacta onerosa) sind solche, worinn Leistung und Gegenleistung gegeben, oder versprochen werden. Die ersteren sind *einseitig*, die letztern *wechselseitig* (. §. 127.)

Hieher gehören:

α. Der *Tauschvertrag*, ein Vertrag, in welchem Jemand einem Andern seine äussere Sache, gegen eine andere bestimmte Sache, eigenthümlich überläſst.

β. Der *Kaufvertrag*, ein Vertrag, wo Jemand seine äussere Sache einem Andern gegen ei-

nen bestimmten Geldpreis eigenthümlich überläſst.

Das Recht, den Preis der Sache, um den ſie feil ſeyn ſoll, feſtzuſetzen, kommt dem Eigenthümer zu; denn er kann am beſten wiſſen, was für einen Nutzen, oder was für ein Vergnügen ihm die Sache bisher verſchaffte, und wahrſcheinlich künftig verſchaffen würde. Willigt der Andere in den Preis ein, ſo kann er ſich über keine Ungerechtigkeit beklagen. Daher iſt nach dem Naturrechte der Preis, in welchen beyde Theile frey einwilligen, gerecht. Anders kann es im *Staate* ſeyn, wo er geſetzlich in Anſehung gewiſſer Dinge beſtimmt werden kann.

Es laſſen ſich nicht blos körperliche Sachen verkaufen und vertauſchen, ſondern auch rechtliche Forderungen des Einen an den Andern, alle Hoffnungen, die ein Menſch zur Erhaltung gewiſſer Güter hat, oder haben kann; Verſicherungen gegen einen gewiſſen Schaden eines Andern, und veräuſſerliche Rechte aller Arten. Daher *Ceſſionen*, *Aſſekuranzen*, *Verlagsverträge*, u. ſ. w., auch hieher gehören.

γ. Der *Zinſenvertrag*; ein Vertrag, wodurch man das Eigenthum verbrauchbarer Sachen, — vorzüglich das einer Summe Geldes, dergeſtalt an Jemanden überläſst, daſs ſie in ähnlichen Stücken, mit einem Lohne (*Zinſen*, z. B., vier oder fünf für hundert) zurückgeſtellt werden. — — Die Quantität der Zinſen (quantitas uſurarum) iſt nach dem Naturrechte unbeſtimmt, und es gilt dabey allemal der Wille der Paciscenten. Eben ſo wenig kann aus naturrechtlichen Principien bewieſen werden, daſs *Zinſen von Zinſen zu nehmen*, (anatocismus) wider-

rechtlich ſey, wenn nicht poſitive Geſetze dieſes verbiethen.

Mit Rückſicht auf die Gröſſe der Zinſen unterſcheidet man noch von dem zinsbaren Darlehn den *Wucher* (Fœnus). Man nennet *Wucher* groſſe, übermäſſige Zinſen, die einem Geſetze, entweder dem Rechts - oder dem Moralgeſetze, zuwiderlaufen, mithin entweder widerrechtlich, oder doch unbillig ſind. Die Billigkeit der Zinſen zu beurtheilen, bleibt dem Moraliſten überlaſſen; ihre Rechtlichkeit beurtheilt das poſitive Geſetz; im Naturrechte verliert ſich die Frage ganz; denn das Naturrecht beſtimmet keinen Preis der Sachen, keinen Zinſenfuſs. So groſs alſo auch dieſe ſeyn mögen, ſo ſind ſie doch immer, wenn der Andere, der ſie geben ſoll, freywillig einſtimmet, nicht ungerecht.

5. Den *Verdingungsvertrag*; ein Vertrag, wo der Eine für den Andern die Verfertigung einer gewiſſen Sache oder eines gewiſſen Werkes übernimmt. Man nennt einen ſolchen Vertrag (conductio operis). Er wird immer unter der ſtillſchweigenden Bedingung geſchloſſen, daſs dem, der die Verfertigung übernimmt, es möglich bleibe, das Werk zu machen.

6. Die *Vermiethung*, (locatio, conductio rerum) ein Vertrag, in welchem *Einer* dem *Andern* das Recht eine äuſſere unverbrauchbare Sache zu gebrauchen, gegen Entrichtung eines beſtimmten Geldbetrages (*Miethzins*) überläſst.

Die Rechte des *Vermiethers* ſind:

1. Das beſtimmte Miethgeld zu fordern, ungeachtet der Miether ſeiner perſönlichen Ver-

hältniſſe wegen von der gemietheten Sache nicht Gebrauch machen könnte, wofern ſie nur im brauchbaren Zuſtande bleibt.

2. Nach geendigtem Gebrauche die nämliche Sache unbeſchädigt, — auſſer der unvermeidlichen Abnutzung, — zurück zu erhalten;

3. ſein vorbehaltenes, obſchon beſchränktes Eigenthumsrecht, auch während der Miethzeit zu veräuſſern.

Die Rechte des *Miethers* ſind:

1. Die Sache durch die Miethzeit zu gebrauchen, wenn ſie auch der Vermiether wegen eines unvorgeſehenen Bedürfniſſes zurückverlangte.

2. Solche, wenn es nicht ausgenommen worden, wieder an Andere zu vermiethen. Dieſes nennet man *Aftermiethe* (conductio ſpuria).

ζ. Der *Lohnvertrag*; ein Vertrag, wodurch Jemand ſeine Dienſte (operæ) gegen einen beſtimmten Preis verheiſſet. Man nennet dieſen Vertrag auch den *Arbeitsvertrag* (locatio operarum). Die Dienſte heiſſen *gemeine Dienſte*, wenn die gröſſere Kraft dabey körperlich iſt, *nicht gemeine, höhere*, wenn die gröſſere Kraft dabey geiſtig iſt. — — Die Dienſte können *unbeſtimmt* gegen beliebige Aufkündigung des einen oder des andern Theils, oder auf *eine beſtimmte Zeit*, oder *lebenslänglich*; es können *einzelne*, oder *unbeſchränkt alle möglichen Dienſte* verſprochen werden, doch mit der Ausnahme, daſs der Dienſtherr den Diener nicht *blos als Sache* anſehe und behandle; dieſs wäre *Sklaverey*, und

und da sich kein Mensch als bloße Sache behandeln lassen darf, so darf auch keiner einen solchen Vertrag schliessen; er ist ungültig. Wenn man sich dagegen unter *Sklaverey* einen Zustand denkt, worinn Jemand sehr viele seiner Handlungen nach dem Willen und zum Vortheile Anderer zu unternehmen, oder wohl auch alle physisch und moralisch möglichen Dienste zu leisten verbunden wird, so ist *Sklaverey* rechtlich möglich.

Wenn bey dem Dienstvertrage etwas darauf ankommt, dafs ein Geschäft eine gewisse Person verrichte, so darf der Diener ohne Einwilligung des Dienstherrn keine andere Person dieses Geschäft verrichten lassen. Uibrigens sind die *Rechte des Dienstherrn* folgende:

1. Der Dienstherr kann alle ihm rechtlicher Weise zugesagten Dienste vom Diener fordern.

2. Den Diener in allen Handlungen, wodurch dem Rechte auf die zugesagten Dienste Abbruch geschähe, beschränken.

3. Den vor Ablauf der Dienstzeit entwichenen Diener überall verfolgen.

Die *Rechte des Dieners* sind:

1. Er geniesset den Freyheitsgebrauch in allem, wodurch das Recht des Herrn nicht verkürzet wird.

2. Er hat das Recht auf seinen Lohn, und kann ihn auch dann fordern, wenn ihn der Herr vor Ende der bestimmten Zeit, — ohne Ursache des Dieners, — entlassen wollte.

3. Wird dem Diener der Lohn oder Unterhalt lebenslänglich zugesichert, so kann er im

Falle eines eintretenden Unvermögens nicht verſtoſſen werden.

4. Der *Bevollmächtigungsvertrag;* der Vertrag, in welchem ſich Einer, der *Bevollmächtigte* (mandatarius) verpflichtet, für den Andern, (*Bevollmächtiger* mandans), gegen Lohn Etwas zu thun, oder ein gewiſſes Geſchäft für ihn zu übernehmen. Dieſer Vertrag kann entweder bedingt oder unbedingt ſeyn.

Rechte des *Bevollmächtigers* ſind:

1. Er hat das Recht von dem Bevollmächtigten die verſprochenen Handlungen zu fordern; ihn zum Schadenerſatz zu zwingen.

2. Das Recht, und die Verbindlichkeit, die aus dem Auftrage entſpringenden rechtlichen Folgen, ob ſie ſich gleich auf andere Perſonen beziehen, zu übernehmen.

Rechte des *Bevollmächtigten* ſind:

1. Das Recht, für den mit der Ausführung der Vollmacht nothwendig verbundenen Aufwand und Nachtheil Entſchädigung zu verlangen.

2. Den verabredeten Lohn zu fordern.

Geſchäftsführung ohne Auftrag iſt kein Vertrag. Mengte ſich Jemand gegen den Willen eines Dritten in ein bereits einem Andern aufgetragenes Geſchäft, ſo verletzet er beyde in ihrem Rechte, und iſt beyden dafür verantwortlich.

§. 151.

Der Zusicherungsvertrag und seine Arten.

Zusicherungsverträge sind solche, in denen der Eine dem Andern eine Leistung versichert.

Es kommen hieher zu zählen:

α. Der *Pfandvertrag*; ein Vertrag, in welchem der Schuldner dem Gläubiger eine Sache in seine Gewalt giebt, um sie zu behalten, bis jener sein Versprechen erfüllet hat. Die Sache, welche dem Gläubiger unter dieser Bedingung gegeben ist, heisst ein *Pfand* (pignus).

Dieses ist entweder ein eigentliches Pfand, *Faustpfand*, *Handpfand*, oder eine *Verschreibung*, *Hypothek*.

Wenn sonst nichts darüber ausgemacht ist, so darf der Pfandinhaber das Pfand weder benutzen noch veräussern. Hat aber der Pfandherr dem Pfandinhaber das Recht gegeben, das Pfand statt der Zinsen vom Darlehn zu benützen, so heisst diess ein *antichretischer Vertrag*.

Wenn in einem Pfandvertrage dem Pfandinhaber das Recht eingeräumt wird, das Pfand eigenthümlich zu behalten, wenn der Hauptvertrag von dem Eigenthümer des Pfandes zu einer bestimmten Zeit nicht gehalten wird, so heisst dieses ein *comissorischer Vertrag*.

Der Pfandinhaber muss dafür sorgen, dass ihm das Pfand nicht abhanden komme, nicht Schaden leide. Geschieht das Eine oder das Andere durch erweisliche Schuld des Pfandinhabers, so ist er dafür verantwortlich, nicht aber, wenn das Pfand durch Zufall zu Grunde

gehet, oder beschädiget wird; indessen bleibt er jedoch immer die Forderung zu tilgen schuldig.

Wenn zur Verfallzeit die Forderung nicht bezahlet wird, so hat der Pfandinhaber das Recht, das Pfand zu veräussern, und von dem Kaufschillinge den Betrag der Schuld abzuziehen, oder dasselbe in eben dem Maasse, mit Herausbezahlung des Uiberrestes für sich zu behalten.

β. Der *Bürgschaftsvertrag*; ein Vertrag, in welchem ein Dritter sich verbindlich macht, die Verbindlichkeit eines Schuldners zu erfüllen, wenn dieser es nicht selbst thun sollte. Die lateinischen Rechtslehrer nennen diesen Vertrag fidejussio, und den *Bürgen*, d. i., den, der sich für den Andern verbindlich macht, fidejussor.

Da sich der Bürge verpflichtet unter der Bedingung zu zahlen, wenn der Schuldner seine Verbindlichkeit nicht erfüllen würde, so kann der Gläubiger den Bürgen nicht eher zur Zahlung zwingen, als bis er sich nicht mehr an den Hauptschuldner halten kann.

Es können sich auch Mehrere für einander wechselseitig verbürgen, und dann heisst die Bürgschaft fide-jussio in solidum.

Pfand und *Bürgschaft* kann man auch *Kaution* nennen. Einige rechnen hieher noch den *Eid*, da aber dieser kein neuer Vertrag, sondern blos ein Mittel ist, schon eingegangene Verträge zu bestärken, so gehört er nicht in das Gebieth des Naturrechtes.

Man spricht auch noch von einem *Rechtsentsagungs*- oder *Renunciationsvertrage* (pactum renunciativum) und versteht darunter einen Ver-

trag, worinn sich Jemand verbindlich macht, Etwas zu unterlassen, was er zu thun berechtiget war.

Vom *Erbvertrage*, der *Erbfolge*, und *Testamente* haben wir schon gehandelt. (v. §§. 116. 117. 118. 119 & 120.)

§. 152.

Was hebet den Vertrag auf?

Wenn vor der Zeit, wo der Vertrag erfüllet werden soll, solche Umstände eintreten, welche die wesentlichen Erfordernisse zur Möglichkeit eines Vertrages vernichten, so wird der Vertrag selbst aufgehoben, ehe er noch zur Wirklichkeit kommt.

Dergleichen Umstände sind theils *natürliche*, theils *willkührliche*.

Die *natürlichen* sind:

1. Der Tod eines oder beyder Kontrahenten, wenn auf diesen Fall nicht etwas Anderes verordnet ist.
2. Der Untergang der Sache, auf welche das Recht oder die Pflicht gehet.
3. Die Veränderung der Umstände, welche zu einem gewissen Rechte und einer gewissen Pflicht erfordert werden.
4. Die Ereigniss, wodurch Forderung und Schuld, Recht und Pflicht, die vorher in mehreren Personen waren, in eine Person zusammenkommen, d. i. Confusion.

Die *willkührlichen* sind:

1. Die Nichthaltung oder einseitige Aufhebung, oder willkührliche Veränderung der Bedingungen, unter denen allein ein Recht übertragen, oder eine Verbindlichkeit übernommen ist.

2. Der gegenseitige Wille, den Vertrag aufzuheben, wenn sonst dabey die Rechte keines Dritten verletzet werden, als in welchem Falle dieser Dritte zu den Mitkontrahenten gehört.

3. Die Remission und Transaktion, d. i., gänzliche Erlassung der Schuld und Vergleich; d. h., Erlassung der Schuld gegen eine durch den neuen Vertrag erste bestimmte Vergütung.

§. 153.

Wann höret ein Vertrag auf?

Ein Vertrag höret auf, wenn das, wozu der Vertrag berechtigte, geleistet ist.

§. 154.

Wie wird ein Vertrag verändert?

Verändert wird ein Vertrag, wenn entweder die Personen oder die Sachen wechseln, oder andere Bestimmungen erhalten. Dieses kann nur mit Einwilligung der Paciscenten, also nur durch neue Verträge geschehen. Dergleichen Verträge sind:

1. Die *Expromission*, d. i., die freywillige Uibernehmung einer fremden Schuld, wodurch also der erste Schuldner frey wird.

2. Die *Delegation*; d. i., der Vertrag unter Dreyen, wodurch der Schuldner von der Schuld befreyt wird, und ſie ein Dritter übernimmt. Der Delegation kann die *Aſſignation* oder Anweiſung des Schuldners von einem Dritten vorgehen, der für ihn bezahlen ſoll.

3. Die *Ceſſion* oder die Abtretung ſeiner Rechte an einen Dritten.

4. Die *Novation*, d. i., der Vertrag, wodurch eine Schuld an die Stelle der Andern geſetzt, eine durch eine andere getilgt wird.

Drittes Hauptſtück.

Von den Rechten im Stande der Beleidigung.

§. 155.

Verletzung des Rechts. — Beleidigung. — Unrecht.

Eine freye, unrechtmäſſige Handlung, wodurch Jemand in Ausübung ſeiner Rechte gehindert wird, heiſst *Verletzung ſeines Rechts* im rechtlichen Sinne, (læſio) oder *Beleidigung*, *Unrecht*. (injuria.)

§. 156.

Wie kann der Mensch überhaupt beleidiget werden?

Der Mensch kann überhaupt beleidiget werden: 1) durch unwiderstehlichen Angriff und Widerstand; d. h., durch positive Hinderung der Ausübung seiner Rechte; 2) durch Versagung derjenigen Dienstleistungen, worauf er ein Recht hat, welches eine negative Beleidigung der Rechte ist.

§. 157.

Sobald eine Beleidigung gewiss ist, so ist auch durch dieselbe das Recht zum Zwange bestimmt.

Jeder Mensch hat von Natur ein Zwangsrecht gegen den, welcher ihn beleidigt, oder die Beleidigung ist ein rechtmässiger Grund, wesshalb der Beleidigte gegen den Beleidiger solcher Zwangsmitteln gebrauchen darf, welche durch die Beleidigung selbst als rechtmässig bestimmt sind. Denn alle Rechte sind von Natur Zwangsrechte, und der Grund zum Zwange ist die Verletzung oder die Beleidigung. Sobald also die Beleidigung gewiss ist, so ist auch durch dieselbe das Recht zum Zwange bestimmt.

§. 158.

Der Zwang darf nicht grösser seyn, als die Beleidigung ist.

Wenn die Beleidigung der einzige Grund ist, der uns zur Gewalt und zum Zwange gegen

Andere berechtiget, so darf auch der Zwang nicht grösser seyn, als die Beleidigung; der Zwang muss der Beleidigung angemessen seyn. Denn wendete man mehr Gewalt an, als wozu die Beleidigung berechtiget, so würde wenigstens ein Theil des Zwanges gegen einen Andern gebraucht werden, ohne dass ein Recht dazu in der Beleidigung gegründet wäre.

Da nun die Beleidigung der einzige rechtmässige Grund ist, Gewalt gegen Andere zu gebrauchen, so wäre der Zwang, wozu die Beleidigung nicht berechtiget, ohne rechtlichen Grund, also widerrechtlich. Der Zwang darf also nie grösser seyn, als die Beleidigung.

§. 159.

Vom Schaden, und seinen Arten. — Entschädigung.

Oft ist die Beleidigung für den Beleidigten mit *Schaden* verbunden.

Schaden heisst überhaupt der Verlurst eines Gutes, oder eines Theils desselben, und die Verursachung des Schadens heisst *Beschädigung*.

Der *Schaden* ist entweder ein *innerer*, oder ein *äusserer*; je nachdem er innere oder äussere Güter betrifft; ein *unmittelbarer*, *direkter*; oder *mittelbarer*, *indirekter*; je nachdem er aus einer Handlung unmittelbar, oder erst aus deren Folgen entsteht; ein *positiver* oder *negativer*; je nachdem er der Verlurst eines Guts ist, das man hat (damnum emergens) oder die Beraubung eines Gutes, das man sonst würde erhalten haben (lucrum cessans). — — Nach seinen Ursachen ist er entweder ein *natürlicher* (damnum physicum), oder *freyer Scha-*

den, (damnum morale); je nachdem er durch Natur oder durch Freyheit entſtanden iſt. — Er heiſst *erſetzlich*; je nachdem ein Gut vom gleichen Werthe wieder geſchafft werden kann, oder nicht.

Die Handlung, wodurch ein Schaden aufgehoben wird, heiſst *Entſchädigung*, und die Wirkung davon *Schadloshaltung*, *Schadenerſatz*.

§. 160.

Jedem Menſchen kommt ein Vertheidigungsrecht zu.

Da ein jeder Menſch ein Recht hat, Beleidigungen mit Gewalt zu verhindern, ſo weit es nach einem Rechtsgeſetze möglich iſt, ſo hat auch jeder ein Recht, ſich gegen beleidigende Angriffe zu *vertheidigen*, und den beleidigenden Widerſtand mit Gewalt zu überwinden, d. i., Gewalt mit Gewalt zu vertreiben, alſo ein *Vertheidigungsrecht*.

§. 161.

Jedem Beſchädigten kommt ein Entſchädigungsrecht zu.

Da der Zwang zum Schadenerſatz ein Mittel iſt, den Beleidiger zu hindern, daſs er nicht beleidige, als wozu er kein Recht hat, und ihn zu nöthigen, das wieder zu geben, was er unrechtmäſſiger Weiſe genommen hat, ſo wird durch den Zwang zum Schadenerſatz keines der Rechte des Beleidigers verletzet. Da nun der Beleidigte ein Recht auf alle Zwangsmittel gegen den Beleidiger hat, wenn er nur Niemands Rechte dadurch verletzet, ſo kommt auch jedem Beleidigten ein Entſchädigungsrecht zu.

§. 162.

Welche besondere Rechte in dem Vertheidigungsrechte enthalten sind.

Das *Vertheidigungsrecht*, welches auch *Sicherheitsrecht* heisst, schliesset in sich:

1. Das Recht, die Fortsetzung jeder schon empfangenen Beleidigung zu hindern, d. i., das *Widerstehungs*- oder *Zurücktreibungsrecht*.

2. Jede bevorstehende Beleidigung durch Zwang abzuhalten, d. i., das *Präventions*- oder *Zuvorkommungsrecht*.

§. 163.

Umfang des Vertheidigungsrechtes.

Das Vertheidigungsrecht erstrecket sich gegen alle Verletzungen der Materien des Rechts, welche ohne Recht geschehen, es mögen nun blosse physische Verletzungen oder wahre Beleidigungen seyn, sie mögen von blossem Naturwesen, oder von freyem Willen herrühren, und die Handlung des letztern mag willkührlich oder unwillkührlich seyn.

§. 164.

Wann hat der Beleidigte kein Recht zum Zwange?

1. Wenn es mir nicht anders möglich ist, eine Beleidigung von mir abzuwenden, als durch Anwendung solcher Zwangsmittel, welche weit grössere Uibel sind, als das Uibel, welches die Beleidigung zuläst; so habe ich kein Recht zum Zwange.

2. Ich habe kein Recht, mir schuldige Dienstleistungen durch einen unendlichen grenzenlosen Zwang zu erpressen; denn der Zwang bleibt immer durch die Rechtsform eingeschränkt; unter diese aber passt kein grösserer Zwang, als ein solcher, welcher seiner Natur nach, wenn er durch ein Naturgesetz eingeführt wäre, ein hinreichender Grund seyn kann, die schuldige Leistung hervorzubringen; ein grösserer würde die Form des Rechts verletzen, und also ein rechtswidriger Zwang seyn.

§. 165.

Welche besondere Rechte in dem Entschädigungsrechte enthalten sind.

Das *Entschädigungsrecht* schliesset in sich:

1. Das Recht, das entrissene Gut, wenn es noch vorhanden ist, wo man es antrift, mit Gewalt wieder zu nehmen, (ubi meum invenio, ibi vindico). — *Vindikationsrecht.* Das Gut mag übrigens durch willkührliche oder unwillkührliche Handlung entrissen seyn.

2. Das Recht, den Beleidiger, im Fall unser Gut nicht mehr da ist, zu zwingen, dass er uns ein Gut, das dem entrissenen oder verletzten am Werthe gleich ist, wenn es möglich, verschaffe. — *Recompensationsrecht.*

3. Das Recht vom Beleidiger Handlungen zu erzwingen, wodurch unser Schade vergütet wird, in wie weit er ersetzlich ist. — *Vergütungsrecht.*

Diese beyden letztern Rechte finden nur dann Statt, wenn die Verletzung des Rechts eine freye Handlung, d. i., eine wahre Beleidigung ist.

§. 166.

Wann hat der Beschädigte kein Recht, sich zu entschädigen?

Ein Gut des Beleidigers, welches unvergleichbar grösser ist, in Ermanglung eines geringern zu nehmen, und sich durch dasselbe schadlos zu halten, kann niemals Recht seyn; denn dadurch würde der Beleidiger selbst beleidiget.

In Fällen also, wo der Ersatz nicht möglich ist, als durch Beraubung eines weit grössern und wichtigern Gutes, das sich an Grösse gar nicht mit dem Uibel der Beleidigung vergleichen läst, ist kein Ersatz rechtlicher Weise möglich; man muss sich mit der Strafe begnügen.

§. 167.

Schiedsrichter. — Vergleich. — Loos.

Wenn recht und billig denkende Partheyen auf ihre eigene Einsicht und Unpartheylichkeit nicht vertrauen, oder, wenn sie die Gründe pro und contra gleich wichtig finden; so stehet ihnen zur Ausgleichung offen:

1. *Schiedsrichter* zu wählen, dessen oder deren Ausspruche sie sich unterwerfen.
2. *Vergleich*, wodurch ein Theil gegen Entgelt auf sein zweifelhaftes Recht Verzicht thut.
3. Das *Loos*, wo das Glück entscheidet.

§. 168.

Krieg und Friede.

Wenn Niemand da ist, welcher den Streit Mehrerer, die über ihr Recht uneinig sind, entscheiden kann, oder beyde Theile in der eigenen subjektiven Meinung von ihrem Rechte beharren, und jeder sein Recht gegen den Andern mit Gewalt durchsetzen will, so entstehet *Krieg* zwischen ihnen.

Der *Krieg* ist demnach ein Zustand, wo mehrere Menschen Zwang gegen einander wechselseitig ausüben, um ihre vermeinten Rechte gegen einander auszuführen.

Der Zustand, in welchem die Menschen nicht um ihre Rechte streiten, ist der *Friede.*

Der *Krieg* ist entweder ein *Offensiv*-oder *Defensivkrieg*, oder *Wiederherstellungskrieg*, *Entschädigungskrieg*, *Strafkrieg.*

§. 169.

Uiber die Gerechtigkeit des Krieges.

Die offenbare Beleidigung, welche mit dem Vorsatze verbunden ist, sie nicht zu vergüten, ist die einzige rechtmässige Ursache des Krieges; denn es giebt keinen andern Rechtsgrund zum Zwange, als die Beleidigung eines Andern. Da nun der Krieg ein wechselseitiger Zwang ist, so ist er nun dann von beyden Seiten gerecht, wenn sie sich einander wechselseitig beleidiget haben. Diejenige Parthey, welche der Andern ihr Recht mit Gewalt verweigert, oder ihr Recht mit Gewalt angreift, führet den Krieg mit Unrecht. Ist das Recht evident, so hat der Unrecht, wel-

cher es angreift; ist es zweifelhaft, so hat der Unrecht, welcher es mit Gewalt ausführen will; denn ein zweifelhaftes Recht darf Niemand wider des Andern Willen ausführen. Ob aber ein Recht gewiss, oder ungewiss und zweifelhaft sey, kann nicht nach den subjektiven Meinungen der streitenden Partheyen, sondern muss nach Rechtsprinzipien und objektiven Wahrheitsgründen durch die allgemeine Vernunft beurtheilt werden, und es ist daher Pflicht der Krieg führenden Partheyen solche Anstalten zu treffen, wodurch ihr Recht auf eine unpartheyische Art ausgemittelt und erwiesen werden kann. — Ihre eigene subjektive Meinung kann nichts entscheiden, wenn sie nicht mit dem Urtheile der allgemeinen Vernunft zusammen fällt.

§. 170.

Feind.

Wer im fortgesetzten Bemühen ist, die Rechte des Andern mit Gewalt zu verletzen, heisst dessen *Feind*.

Die kriegführenden Partheyen sehen sich also wechselseitig als Feinde an, und der Krieg ist ein Stand einer fortgesetzten Feindseligkeit.

§. 171.

Rechte der Feinde unter einander.

Die Feinde müssen einander auch im Kriege noch Rechte zugestehen; folglich haben sie auch im Kriege Zwangsverbindlichkeiten gegen einander. Daher dürfen die Zwangsmittel im Kriege nicht anders beschaffen seyn, als es die

Gesetze der Gerechtigkeit zulassen, und sie dürfen ihre wechselseitigen Rechte, die ihnen ausgemachter Weise zukommen, nicht verletzen, ausser in wie weit es die allgemeinen Rechtsgesetze selbst zulassen. Durch diese aber sind folgende Einschränkungen für die Feinde bestimmt.

1. Wer des Andern Feind ist, und Zwang gegen ihn gebrauchen will, muss es *öffentlich* seyn; er muss sich ihm als seinen Feind, durch Worte oder öffentliche Thaten, die der Andere wahrnehmen kann, ankündigen; denn sonst könnte der Andere gar nicht wissen, von wem, und warum er angegriffen werde, folglich könnte er auch nicht ihm sein Recht widerfahren lassen, wenn er gleich wollte. — Jeder verstekte, heimliche Zwang ist also *heimtikisch* und *ungerecht*.

2. Wenn Einer sich einmal dem Andern als *Feind* angekündiget hat, so darf er wohl demselben seine Zwangsmittel verbergen, jedoch müssen sie sämmtlich so beschaffen seyn, dass es sich wenigstens dem Feinde bey deren Wirkung offenbare, von wem sie herrühren, und worauf sie abzwecken; denn sonst könnten sie gar keine Bestimmungsgründe für ihn seyn, nachzugeben.

3. Alle Zwangsmittel der Feinde gegen einander müssen so beschaffen seyn, dass sie 1) keines Dritten Güter verletzen, der nicht ihr Feind ist; 2) dass sie nicht mehr Güter des Feindes verletzen, als nothwendig ist, um ihn zu bestimmen, unser Recht nicht zu verletzen.

4. Alle Verträge, welche zwischen Feinden geschlossen werden, müssen, wenn dabey nur keine Ungerechtigkeit vorgefallen ist, und

und alle übrigen Bedingungen dabey Statt finden, welche zur Möglichkeit eines Vertrages gehören, gehalten werden.

3. Hat man es mit einem Feinde zu thun, bey dem man mit Grunde den Vorsatz vermuthen kann, daſs er uns ſchaden werde, ſo oft er bequeme Gelegenheit dazu findet; ſo iſt es allerdings erlaubt, einem ſolchen argliſtigen Feinde ſtrenge zu begegnen, ſich mehr gegen ihn zu geſtatten, weil man zu ſeiner Sicherheit mehr nöthig hat.

§. 171.

Hat man im Kriege ein Recht, ſich der Güter ſeines Feindes zu bemächtigen, ſich ſolche zuzueignen, ihm ſeine Freyheit, oder wohl gar ſein Leben zu rauben?

Was die *Güter* unſeres Feindes betrifft, ſo kann man ſich derſelben bemächtigen aus dem Grunde der Schadloshaltung und der Sicherheit, oder dem Vertheidigungsrechte. Indeſſen iſt man nicht gleich berechtiget, das dem Feinde genommene Gut ſich *zuzueignen*; dieſs kann man nur dann thun, wenn die Zueignung das Mittel iſt; unſer Hab und Gut zu retten, zu ſichern, oder Schadloshaltung uns zu verſchaffen. — — Aber wenn uns durch einen ungerechten Feind das Unſrige genommen wird; ſo erwirbt es dieſer weder für ſich, noch für Andere, wir behalten das Recht, daſſelbe, wo wir es finden, zurückzufordern.

Daſs man das Recht habe, dem Feinde ſeine *Freyheit* zu rauben, d. i., ſeiner Perſon ſich zu bemächtigen, erhellet daraus, weil man für

eigene Sicherheit Sorge tragen mufs, und ein Recht auf erlaubte Beſtrafung des Verletzers, und Schadloshaltung hat.

Auf das *Leben* des Feindes hat man nur dann ein Recht, wo man keine andere Mittel mehr hat, ſich in ſeinen Rechten gegen den Feind zu behaupten. Am allerwenigſten kann man zweifeln, daſs nicht im *Kampfe* mit dem Feinde das Leben ihm zu nehmen ſey; denn da gehet er aus, uns das unſrige zu rauben; und wir haben kein anderes Mittel, es zu retten. Hier tritt das moderamen inculpatæ tutelæ (Nothwehre) ein.

§. 173.

Liſt gegen einen ungerechten Feind iſt erlaubt.

Der ungerechte Feind beleidiget unſere Rechte; folglich muſs uns alles erlaubt ſeyn, was zur Abwendung dieſer Beleidigung rechtlich beyträgt. Nun aber trägt zur Abwendung der Beleidigung, die uns ein ungerechter Feind zufügt, die Liſt rechtlich bey, alſo muſs uns auch ſolche gegen denſelben erlaubt ſeyn. Denn der ungerechte Feind ſucht uns überall zu ſchaden, und gehet nicht redlich mit uns um, kann von uns nicht für ehrlich gehalten werden; alſo auch keine Anſprüche darauf machen, redlich von uns behandelt zu werden, man kann ihn alſo mit Liſt hintergehen.

§. 174.

Repreſſalien - und Retorſionsrecht.

Repreſſalienrecht iſt das Recht noch vor dem völligen Ausbruch des Krieges Gewalt gegen das auszuüben, was dem Feinde zugehöret.

Retorſionsrecht iſt das Recht, Gleiches mit Gleichem zu vergelten. — Beyde Rechte werden in der Abſicht ausgeübt, dem Feinde zu zeigen, daſs man nicht Willens ſey, ſein Unrecht zu leiden, und ihn dadurch auf beſſere Geſinnungen zu bringen.

§. 175.

Jeder hat das Recht bey Streitigkeiten Anderer neutral zu bleiben.

Neutralität iſt Nichttheilnehmung an den Streitigkeiten der kriegführenden Partheyen. Jedermann kann neutral bleiben, weil Niemand zur Theilnehmung am Zwiſte Anderer gezwungen werden kann.

§. 176.

Recht zur Allianz.

Es iſt moraliſche Pflicht, Bedrängten und Nothleidenden beyzuſtehen, und auch unſere eigene Sicherheit kann es erfordern, denjenigen, welche die Rechte der Menſchheit antaſten, und Andere unterdrücken wollen, zu widerſtehen. Es hat alſo Jeder das Recht wider denjenigen, der einen ungerechten Krieg führet, ſich zu vereinigen, und dieſs iſt das, was man Allianz nennet.

§. 177.

Sieger und Uiberwundener.

Wer im Kriege den Andern auſſer Stand ſetzet, ihm ferner zu widerſtehen, iſt *Sieger* oder *Uiberwinder*, und wer gezwungen wird, nachzugeben, iſt der *Beſiegte* oder *Uiberwundene.* — Wenn der Sieger Unrecht hat, ſo iſt auch ſein Sieg ungerecht, ſo wie aller Zwang, welchen er anwendet, ſein vermeintes Recht zu verfolgen.

§. 178.

Friedensvertrag.

Ein Vertrag, durch welchen der Krieg zwiſchen den ſtreitenden Partheyen geendiget wird, iſt der *Friedensvertrag.* — Dieſer iſt gültig, wenn er ein wahrer Vertrag iſt, alſo die Eigenſchaften eines ächten Vertrages an ſich hat.

Viertes Hauptstück.

Allgemeines Gesellschaftsrecht.

§. 179.

Gesellschaft im rechtlichen Verstande.

Gesellschaft (Societas) ist eine Verbindung mehrerer Menschen, denen ein wechselseitiges Zwangsrecht zukommt, in der Absicht, um einen gewissen gemeinsamen Zweck zu bestimmen und zu erreichen. Die Personen, welche in einem solchen Verhältnisse gegen einander leben, sind *Glieder der Gesellschaft*, (membra societatis, socii,). Wer kein Mitglied ist, heisst ein *Auswärtiger*, ein *Fremder* (extraneus, peregrinus.) — Der Zweck, zu dessen Wirklichmachung die Glieder einander zwingen dürfen, heisst der *Gesellschaftszweck* (Finis socialis).

§. 180.

Ursprung der Gesellschaft im rechtlichen Verstande.

Eine Gesellschaft im rechtlichen Verstande kann nicht anders, als durch einen Vertrag entspringen; denn von Natur hat Niemand ein Recht den Andern zur Hervorbringung seiner Rechte zu zwingen; folglich müssen die Glieder

einer Gesellschaft dieses Recht von einander erworben haben. Es giebt aber keine rechtliche Art von Andern ein Recht zu erwerben, als den Vertrag.

§. 181.

Gesellschaftsvertrag.

Der Vertrag, durch welchen eine Gesellschaft entstanden, und die Rechte der Glieder als solcher, und der ganzen Gesellschaft bestimmt werden, heisst der *Gosellschaftsvertrag* (pactum sociale) der etweder ein *ausdrücklicher*, oder ein *stillschweigender* seyn kann.

§. 182.

Das gemeine Beste. — Das allgemeine Wohl.

In jeder Gesellschaft im rechtlichen Verstande ist nothwendig ein gemeinsamer Zweck, eine Einheit des Willens in Ansehung eines Zweckes, welcher das nothwendige Objekt des Willens aller Glieder der Gesellschaft ist. Dieser *gemeinsame Zweck* heisst das *gemeine Beste* (bonum publicum) und der Zustand, in welchem es ohne Hinderniss erreicht wird, das *allgemeine Wohl* (salus publica).

Jedes Glied hat somit das Recht von jedem andern Mitgliede zu fordern, dass es der übernommenen Verbindlichkeit gemäss das *gemeine Beste* befördere; und jedes Mitglied ist gegen alle übrigen verpflichtet zum *gemeinschaftlichen Besten* beyzutragen.

§. 183.

Vereinigungs- Aufnahme- und Unterwerfungsvertrag.

In wie fern durch den Gesellschaftsvertrag der Wille aller Glieder zur Einheit des Zwecks ursprünglich vereiniget wird, heisst er ein *Vereinigungsvertrag* (pactum unionis), und dieser giebt allen Gesellschaften ihren ersten Ursprung.

Wird eine Person in eine solche schon bestehende Gesellschaft aufgenommen, so heisst der Vertrag, durch welchen dieses geschieht, der *Aufnahmevertrag* (pactum receptionis).

In wie fern durch den Gesellschaftsvertrag die Mittel bestimmt sind, die sich Jeder gefallen lassen soll, um das gemeine Beste zu erreichen, heisst der *Unterwerfungsvertrag* (pactum subjectionis).

§. 184.

Höchste Gewalt oder Oberherrschaft. — Oberhaupt.

Das Recht, die Mitglieder der Gesellschaft zu dem gesellschaftlichen Zwecke zu zwingen, heisst die *höchste Gewalt*, oder die *Oberherrschaft*, und das Subjekt, in welchem dieses Recht ist, ist das *Oberhaupt*, der *Oberherr*.

§. 185.

Regierung. — Regent. — Regierungsrechte.

Die Art und Weise, wie dieses Recht ausgeübt wird, heisst die *Regierung*, und das die Rechte der Regierung ausübende Subjekt heisst

der *Regent*, so wie die Rechte, welche dem Regenten zukommen, *Regierungsrechte* genannt werden.

§. 186.

Gesellschaftliche Freyheit.

Wenn gleich durch den Unterwerfungsvertrag (§. 183.) jedes Mitglied seine Freyheit beschränkt, und seinen Privatwillen dem Willen der Gesellschaft unterwirft, der durch das Oberhaupt repräsentirt wird, so hat dennoch jedes Mitglied das Recht, seine Privat-Wohlfahrt, in so weit es ohne Abbruch der gesellschaftlichen Verbindung zu einem Zwecke geschehen kann, zu befördern. Und hierinn besteht die *gesellschaftliche Freyheit.* Thue alles, was nicht dem Zwecke der Gesellschaft nachtheilig ist, was dir kein Glied der Gesellschaft verwehren darf, wobey der gesellige Zustand unverletzt bleibt, wobey die Gesellschaftsrechte nicht beleidiget werden.

§. 187.

Wesentliche und zufällige Gesellschafts-Rechte.

Die Rechte der Gesellschaft sind theils *ursprüngliche*, *wesentliche* und *nothwendige*, theils *abgeleitete*, *ausserwesentliche*, *zufällige*. Erstere werden mit der Gesellschaft selbst gesetzt, und sind ihrem Inhalte nach unmittelbar durch den Begriff derselben, und ihres Zweckes bestimmt; letztere entstehen erst durch freye Handlungen, und durch Verhältnisse, welche in dem Begriffe einer Gesellschaft noch unbestimmt sind.

§. 188.

Wie die Gesellschaftsrechte verpflichten. — Doppeltes Gesellschaftsrecht.

Die Gesellschaftsrechte verpflichten theils die *Glieder der Gesellschaft*, theils *Auswärtige*. In ersterer Hinsicht heissen sie *einheimische Gesellschaftsrechte* (jura domestica), und geben das *allgemeine natürliche Gesellschaftsrecht* (jus sociale universale domesticum); in letzterer Rücksicht heissen *auswärtige oder fremde* (jura peregrina, extranea), und geben das *allgemeine äusserliche*, *auswärtige*, *natürliche Gesellschaftsrecht*, (jus sociale universale peregrinum, sive externum.

§. 189.

Das wesentliche einheimische Gesellschaftsrecht im Allgemeinen.

Dieses ist das Recht: Alle Mitglieder der Gesellschaft nach Gesetzen zu zwingen, das zu thun, wozu sie sich im Gesellschaftsvertrage verpflichtet haben.

a.

Besonderer Inhalt dieses Rechts.

1. Jedes Glied ist verpflichtet, den Gesellschaftszweck nach demjenigen Gesetze zu befördern, durch welches es im Gesellschaftsvertrage verpflichtet ist.

2. Kein Glied einer Gesellschaft hat ein Recht, etwas zu thun oder zu lassen, wodurch der Zweck der Gesellschaft aufgehoben, vernichtet, verletzt oder verändert werden

würde, wenn es nicht nach allgemeinen Gesetzen geschieht.

3. Jedes Glied hat eine Zwangspflicht, seine Privatzwecke dem Gesellschaftszwecke im Collisionsfalle aufzuopfern, wenn anders der Privatzweck kein allgemeinerer und nothwendigerer ist.

b.

Einschränkungen dieser Rechte.

1. Keine Gesellschaft ist berechtigt, irgend eines ihrer Mitglieder als blosses Mittel zu ihren Zwecken in der That zu gebrauchen; denn jedes Glied ist Selbstzweck.

2. Keine Gesellschaft ist berechtiget, die Freyheit ihrer Mitglieder mehr einzuschränken, als es die Erreichung des Gesellschaftszweckes nothwendig macht.

3. Keine Gesellschaft ist berechtigt, die Mitglieder anders, als nach einem allgemeinen Gesetze zu zwingen.

§. 190.

Das wesentliche auswärtige Gesellschaftsrecht im Allgemeinen.

Jede Gesellschaft ist eine moralische Person, folglich kommen ihr alle die Rechte zu, welche einer Person überhaupt zukommen.

a.

Besonderer Inhalt dieses Rechtes.

1. Jede Gesellschaft hat das Recht der *Selbstständigkeit;* d. i., das Recht, als eine Gesellschaft zu existiren, ihre Mitglieder als die Bedingungen ihre Existenz zu erhalten, und deren gesellschaftliche Kräfte und Handlungen zu ihren Zwecken zu verwenden. Kein Auswärtiger, weder Einer noch Mehrere, kann also das Recht haben, eine rechtmässige Gesellschaft aufzuheben, oder zu zerstören, ihr die Mitglieder zu entziehen, u. s. w.

2. Jede Gesellschaft hat das Recht der *Freyheit;* d. i., das Recht auf den freyen Gebrauch aller gesellschaftlichen Kräfte, in wie weit nur die Rechte der Auswärtigen dabey nicht verletzet werden. Kein Auswärtiger darf sie also darinn stören.

3. Jede Gesellschaft hat das Recht auf *rechtliche Gleichheit* mit allen auswärtigen Personen und Gesellschaften; d. i., das Recht, jeden Auswärtigen nach allgemeinen Gesetzen zu zwingen, ihre Rechte nicht zu verletzen.

b.

Einschränkungen dieser Rechte.

1. Keine Gesellschaft ist berechtigt, Auswärtige zu zwingen, Mitglieder ihrer Gesellschaft zu werden, oder sie als Mittel zu ihren Zwecken zu gebrauchen.

2. Keine Gesellschaft ist berechtigt, Auswärtige zu positiven Handlungen, welche den

gemeinschaftlichen Zweck befördern, wider ihren Willen zu nöthigen.

3. Keine Gesellschaft ist berechtigt, Auswärtige in irgend einem Falle zu zwingen, wo sie nicht durch offenbare Beleidigung der Gesellschaft ein Recht dazu gegeben haben.

§. 191.

Die zufälligen Gesellschaftsrechte überhaupt.

Hieher gehören alle die Rechte, welche sich eine Gesellschaft durch rechtmässige freye Handlungen erworben hat, mithin alle Eigenthumsrechte, deren Inhalt nicht anders, als aus den bestimmten freyen Handlungen und Zwecken derselben erkannt werden kann.

§. 192.

Gleiche, — ungleiche Gesellschaft.

Wenn die Oberherrschaft bey einem Gliede der Gesellschaft ist, so ist sie eine *ungleiche* (societas inæqualis), wenn sie allen Mitgliedern zusteht, eine *gleiche Gesellschaft* (societas æqualis). In dieser Gesellschaft ist kein Glied des andern Oberhaupt, also keiner dem Andern Unterthan; in der *ungleichen* Gesellschaft ist ein Glied *Oberhaupt* und *Regent*, und die übrigen sind *Untergebene*, *Unterthanen*.

Das Recht der Oberherrschaft muss einem Gliede insbesondere durch den Gesellschaftsvertrag bewilligt werden, wenn es ihm zukommen soll. Wenn in dem Gesellschaftsvertrage hierüber nichts bestimmt ist; so ist die Gesellschaft gleich. In dieser kann nur die *ganze Gesellschaft* das Recht

der Oberherrschaft ausüben. Alle Gesetze einer gleichen Gesellschaft kommen also durch Uibereinkunft der einzelnen Glieder zu Stande, und werden durch jedesmalige Verträge bestimmt. Man nennt sie *konventionelle Gesetze* (leges pactitias).

§. 193.

Das Entstehen der ungleichen Gesellschaften.

Hochachtung, Liebe, Bedürfniss und Nothwendigkeit konnten die Menschen bewegen, auf ihre natürliche Freyheit und Unabhängigkeit mehr oder weniger Verzicht zu thun, und sich so mit Andern zu vereinigen, dass sie sich dadurch *einem Oberherrn*, entweder einer einzigen *physischen* Person, oder Einigen, die zusammen *eine mystische*, *moralische Person* vorstellen, unterwerfen, um von daher Befehle anzunehmen. Die ungleichen Gesellschaften entstanden also durch einen *Unterwerfungsvertrag* (§. 183.).

§. 194.

Rechte und Pflichten des Oberherrn.

In der ungleichen Gesellschaft hat der Oberherr das Recht, über die zur Erreichung des Zweckes anzuwendenden Mittel die Vorschriften zu ertheilen, d. i., Gesetze zu geben, sie nach Erforderung der Umstände abzuändern und einzuschränken, das Recht, die ihm als Oberherr zugesagte höhere Achtung zu fordern, und den Gehorsam zu erzwingen, aber auch die Pflicht, die Unterthanen nicht als blosse Mittel, sondern stets auch als Zwecke zu behandeln; daher diese auch das Recht auf *gesellschaftliche Freyheit* haben (§. 186.).

§. 195.

Wie kann eine Gesellschaft gänzlich oder in Rücksicht einzelner Glieder aufhören?

Dieses Aufhören kann bewirket werden

1. durch gemeinschaftliche Einwilligung;
2. durch vollständig erreichten Zweck der Gesellschaft;
3. durch die physische oder moralische Unmöglichkeit ihn zu erreichen.
4. durch den Eintritt der zur Auflösung bestimmten Bedingungen.
5. durch den Ablauf der Zeit bey einer zeitlichen Gesellschaft.
6. Durch den Tod, oder die Zerstreuung der Mitglieder.

DRITTER ABSCHNITT.

Von den Rechten der willkührlichen Stände insbesondere.

Erstes Hauptstück.

Vom Eherechte.

§. 196.

Realerklärung der Ehe.

Die *Ehe* (matrimonium) ist eine Gesellschaft zwischen Personen verschiedenen Geschlechtes, welche zum Zwecke hat, den Geschlechtstrieb wechselseitig unter moralischen Schranken zu befriedigen, und die dadurch erzeugten Kinder gemeinschaftlich zu erziehen.

§. 197.

Die moralischen Schranken der Ehegatten.

Die moralischen Schranken, welche die rechtmässigen Anforderungen des einen Ehegatten an den andern bestimmen, sind:

1. Dafs er die Fortpflanzung des Geschlechts nicht absichtlich oder willentlich, also weder Empfängnifs noch Zeugung hindere; denn beydes wäre unsittlich, und zum Unsittlichen kann sich Niemand in einem Vertrage verpflichten, und letzteres wäre noch überdiefs Tödtung eines unschuldigen Wesens; —

2. dafs der erzeugte Mensch nicht durch die Schuld der Ehegatten umkomme; dafs sie sich also gemeinschaftlich verpflichten, für die Erhaltung seiner physischen und moralischen Existenz zu sorgen; denn man setze, sie wollten dieses nicht, so werden sie wollen, dafs die Existenz eines moralischen Wesens geringer geachtet würde, als ihre Geschlechtslust, welches allemal eine unmoralische Handlung ist, die nie zum Objekte eines Vertrages gemacht werden kann, zu geschweigen, dafs eine solche Vernachlässigung des erzeugten Menschen eine indirekte Ermordung seyn würde.

Ehegatten können also einander wechselseitig zwingen, die Empfängnifs und die Erzeugung nicht zu hindern, das Erzeugte nicht zu zerstören, nicht physisch noch moralisch umkommen zu lassen. Folglich haben sie die gemeinschaftliche Pflicht, die in der Ehe erzeugten Kinder zu erhalten, und zu moralischen Zwecken bestmöglichst zu erziehen.

§. 198.

Warum Monogamie und zwar Ehe auf Lebenszeit, mit gewissenhafter Beobachtung der Treue, die der Vernunft angemessenste Ehe ist?

Da die Erfahrung von der menschlichen Natur lehret, dass der moralische Zweck der Ehe entweder gar nicht, oder doch nur sehr unvollkommen erreicht werden kann, wenn nicht *a*) vertraute Freundschaft — Liebe, — und *b*) die genaueste Geselligkeit unter Eheleuten herrscht; beyde diese Stücke aber nicht gut unterhalten werden können, wenn nicht 1) die Ehe auf die ganze Lebenszeit geschlossen wird; wenn nicht 2) nur zwey Personen vom verschiedenen Geschlechte sich mit einander vereinigen, und sich nicht 3) verbindlich machen, blos einander die Befriedigung des Geschlechtstriebes zu erlauben; so findet es die Vernunft am zweckmässigsten, eine Ehe blos zwischen Mann und Frau auf Lebens lang, mit Vermeidung alles Ehebruchs, zu billigen, und also *Polygamie*, *Polyandrie*, den *Concubinat*, die *temporären Verträge*, die *Venerem vagam*, u. s. w. zu verdammen.

§. 199.

Ehen unter nahen Blutsverwandten sind der Vernunft nicht gemäss.

Wenn gleich nicht a priori erwiesen werden kann, dass nahe Blutsverwandten mit einander keine Ehe schliessen sollen; so abstrahirt demnach die Vernunft aus der Erfahrung aller

Zeiten so viel, dass dergleichen Ehen, ihr nichts weniger als gemäss sind; denn

1. lehret die Erfahrung, dass eine Vermischung der Blutsverwandten die Race verderbe, die physische Schönheit verringere, die körperliche Vollkommenheit störe, wogegen bey Ehen entfernter Geschlechter alles diess keinen Abbruch leidet, ja vielmehr Förderung findet.

2. Lehret die Erfahrung, dass die Ehen unter nahen Verwandten die Menschen leicht absondern, die Gemeinheit hindern, und späterhin das Vermögen mehr, als es gut ist, an einzelne Familien bringen.

§. 200.

Erfordernisse einer gültigen Ehe.

Die Ehe fordert zu ihrer Rechtsgültigkeit, so wie jede Gesellschaft, eine *gültige Einwilligung*, und die *Möglichkeit des Zweckes*. Ungültig ist also die Ehe:

1. wenn den Personen, — wie Unmündigen, Wahnsinnigen, Volltrunkenen, das physische; oder

2. moralische Vermögen zur Einwilligung mangelt.

3. Wenn ein wesentlicher Irrthum oder Betrug, z. B., in Ansehung der Person, oder der zur Ehe wesentlichen Eigenschaften, obwaltet, oder widerrechtlicher Zwang unterläuft.

4. Wenn der Zweck für die Vertrag schliessenden Theile schlechterdings unmöglich; oder ei-

ner vollkommenen bestimmten Pflicht zuwider seyn würde.

§. 201.

Von den Rechten und Pflichten der Ehegatten.

Wenn der Ehevertrag gültig, folglich verbindlich ist, so sind die Eheleute gehalten, demselben nachzukommen, mithin haben sie die Rechte

1. von einander alles das wechselseitig zu fordern, was dem Zwecke der Ehe entspricht und förderlich ist, mithin Erzeugung und Erziehung der Kinder; stete Beysammenwohnung, Haltung der ehelichen Treue.
2. Gemeinschaftliche Unterstützung durch Rath und That.

Verpflichtet sind sie:

1. einander als Zwecke zu betrachten, also keine Tyrannie, keinen unsittlichen Gebrauch ihrer Körper sich zu Schulden kommen zu lassen, einander zu lieben, zu tragen, zu helfen.
2. Das Beste des Hauswesens gemeinschaftlich zu besorgen, und
3. die Last der Kindererziehung mit einander gemeinschaftlich zu tragen.

Hieraus ergiebt sich, welche Beleidigungen in der Ehe vorkommen können.

§. 202.

Hat der Mann mehrere Rechte, als die Frau?

Es ist allerdings wahr, daſs bey den meisten Völkern der Mann für den Herrn seiner Frau angesehen wird; allein dieſs läſst sich weder aus dem Begriffe der Ehe, noch aus andern allgemeinen Gründen beweisen.

Ihrer Natur nach ist die Ehe eine *gleiche Gesellschaft.* (§. 192.) Da aber doch zu den verschiedenen Zweigen der Haushaltung auch verschiedene Kenntnisse und Eigenschaften nöthig sind, da die Erziehung der Kinder ebenfalls eigene Kenntnisse voraussetzt, und nach der üblichen Erziehungsweise aber dergleichen Kenntnisse dem Manne eher zugemuthet werden können, als dem Weibe, so ist es nicht unbillig, wenn das Gegentheil nicht obwaltet, daſs das Weib dem Manne sich füge, besonders, wenn er, wie doch dieſs der gewöhnlichere Fall ist, die Mittel, das Hauswesen zu führen, herbeyschafft; obschon er deſswegen niemals den Tyrannen, den Despoten über seine Gattin zu machen berechtiget, sondern immer verbunden ist, sie als seine andere Hälfte, und nächste Freundinn anzusehen, ihr mit Liebe zu begegnen, sie zu berathen und sanftmüthig zu bessern, wo sie fehlet, sie als den schwächern Theil zu betrachten, der Schonung und Nachsicht verdient.

§. 203.

Welche Rechte haben Ehegatten auf ihre Glücksgüter?

Durch den Ehevertrag räumen ſich die Ehegatten, — auſſer es wird beſonders etwas darüber beſtimmt, — nicht ihre Glücksgüter, ſondern nur gegenſeitige Rechte auf ihre Perſon ein. Was ſie nun gemeinſchaftlich während der Ehe erwerben, darauf haben ſie auch verhältniſsmäſſigen Anſpruch, und eben ſo muſs auch der Aufwand auf das Hausweſen, woran beyde Theil nehmen, gemeinſchaftlich getragen werden. Die übrigen Güter machen ein abgeſondertes Eigenthum der Ehegatten aus, worüber ſie ausdrückliche oder ſtillſchweigende Nebenverträge (Ehepakten) machen, oder aus politiſchen Gründen die bürgerlichen Geſetze andere Verfügungen treffen können.

§. 204.

Eheſcheidung.

Die Aufhebung einer Ehe bey Lebzeiten der Ehegatten; iſt die *Eheſcheidung*. (divortium) Die Treuloſigkeit in der Ehe, oder der Ehebruch, wenn er erwieſen werden kann, giebt das nächſte Recht dazu.

§. 205.

Was nebſt dem Ehebruche, noch, nach der philoſophiſchen Rechtslehre, die Ehe aufhebt.

Sonſt kann noch die Ehe aufgehoben werden:

1. Durch den Tod eines Ehegatten;

2. durch Umſtände, die den Zweck der Ehe unmöglich machen, und der eine Ehegatte nicht freywillig in der Ehe verbleiben will; als zum Beyſpiel: Lebensgefahr, totale Laſterhaftigkeit, unheilbare, anſteckende und lebenslängliche Krankheiten des einen Ehegatten.

3. Durch Einwilligung der beyden Ehegatten, in wie fern ſie nicht dadurch die Rechte eines Dritten verletzen.

Durch die Eheſcheidung hören die Pflichten der Ehegatten gegen einander auf, in wie fern ſie in dem Ehevertrage gegründet ſind. Aber von der Pflicht, die in der Ehe erzeugten Kinder gemeinſchaftlich zu erziehen, ſo wie von den Pflichten, welche aus andern Verhältniſſen entſprungen ſind, werden die Eltern durch Aufhebung ihrer Ehe nicht befreyt.

§. 206.

Eheverlobniſs.

Der Vertrag, wodurch ſich Perſonen verpflichten, künftig eine Ehe einzugehen, heiſst das *Eheverlobniſs* (ſponſalia). Dadurch erhalten ſie das Recht:

1. von einander die künftige Ehe zu verlangen;

2. von einander zu fordern, daſs ſie nichts thun, wodurch der Zweck der künftigen Ehe nicht erfüllt werden könnte;

3. daſs ſie die Bedingungen während der Zeit der Verlobung halten, unter denen allein ihnen die Ehe verſprochen worden iſt.

4. Dafs sie während der Verlobung mit keiner andern Person Handlungen begehen, die nur in der Ehe verstattet sind.

Es ist nicht nothwendig, dafs ein Eheverlobnifs vorausgehe, weil es nicht nothwendig bey andern Verträgen und Gesellschaften ist, einen Vertrag, sie künftig errichten zu wollen, vorauszuschicken. Vielmehr sind die Eheverlobnisse, weil sie der besonders bey der Ehe so wichtigen unmittelbaren Freyheit des Willens zu nahe treten, höchst bedenklich.

Wo Eheverlobnisse Gültigkeit haben, da gilt es auch, dafs das Eheverlobnifs einseitig, von dem Beleidigten, getrennt werden kann, wenn die Eine Parthey den Vertrag verletzt, und dieser die Aufhebung des Verlobnisses als ein Zwangsmittel gebrauchen will.

Es höret ganz auf, 1) wenn beyde Theile wollen; 2. wenn Umstände eintreten, wodurch die Ehe unmöglich gemacht wird.

Zweytes Hauptstück.

Von den Rechten der Eltern gegen ihre Kinder.

§. 207.

Die Eltern haben ein Zwangsrecht, von einander zu fordern, daſs ſie an der Ernährung und Erziehung der Kinder mitwirken.

Die Kinder werden in einem Zuſtande gebohren, in welchem ſie umkommen müſsten, wenn ſich Niemand ihrer annähme. Die Eltern aber haben die nächſte Verbindlichkeit dieſes zu thun, weil ſie die Urſache von dem Daſeyn der Kinder ſind. Alſo haben ſie auch ein Zwangsrecht von einander zu fordern, daſs ſie an der Ernährung und Erziehung der Kinder mitwirken.

§. 208.

Väterliche Gewalt.

Die Gewalt, zu welcher Eltern gegen ihre Kinder berechtiget ſind, heiſst die *elterliche*, oder *väterliche Gewalt* (poteſtas parentalis, patria poteſtas).

§. 209.

Rechtsgrund der väterlichen Gewalt.

Die väterliche Gewalt gründet sich zunächst auf das Recht, die Kinder zu erziehen, (§. 207.) aber auch zugleich auf die Pflicht, in Personen moralische Zwecke zu befördern, die selbst nicht im Stande sind, es zu thun, es aber doch thun wollten, wenn es ihnen möglich wäre. Nun aber befinden sich minderjährige Kinder in einem Zustande, der es ihnen unmöglich macht, selbst ihre moralischen Zwecke zu befördern; denn sie können als solche ihre Rechte nicht kennen, sie nicht verwalten und ausüben, und würden es doch wollen, wenn sie es könnten. Es müssen also die Eltern dieses statt ihrer thun, und berechtiget seyn, es mit Gewalt zu thun, wenn sich die Kinder dagegen sträuben. Die elterliche Gewalt findet also *ohne Vertrag* mit den Kindern Statt.

§. 210.

Einschränkung der väterlichen Gewalt.

Die allgemeinen Einschränkungsregeln in Ansehung der väterlichen Gewalt sind:

1. Kein Mensch hat ein Recht unmündige Personen mit Gewalt zu Handlungen zu zwingen, als in wie weit es die Sicherheit seines eigenen Rechts, oder die besondere Pflicht, welche er gegen sie hat, nothwendig macht.

2. Niemand hat ein Recht, in unmündigen Personen andere Zwecke zu realisiren, als moralische, d. i., solche, welche jeder Mann durch seine Vernunft billigen muss, folglich auch sie

selbst, sobald sie zum gehörigen Verstandesgebrauche kommen.

3. Wer eine besondere Verbindlichkeit, die moralischen Zwecke unmündiger Kinder zu besorgen hat, hat auch ein Recht zu derjenigen Gewalt, welche als ein rechtmässiges Mittel zur Erreichung moralischer Zwecke gedacht werden kann; aber er kann kein Recht zu einer Gewalt, oder zum Gebrauche solcher Mittel gegen sie haben, welche nach der Erfahrung gar kein Mittel zu den Zwecken, welche er in ihnen wirklich machen soll, oder darf, seyn können.

4. In wie fern Jemand keine Pflichten gegen unmündige Personen hat, oder haben will, hat er auch kein Recht zur Gewalt gegen sie, ausser so viel, als nöthig ist, auf eine rechtmässige Art zu verhindern, dass sie ihn nicht beleidigen.

§. 211.

Rechte der Eltern gegen ihre Kinder.

Die Rechte der Eltern gegen ihre Kinder sind:

1. sie *physisch* zu erziehen, d. h., solche Handlungen mit ihnen vorzunehmen, und sie zu solchen Handlungen zu bestimmen, wodurch ihr Körper zum Gebrauch der Seelenkräfte entwickelt wird, und die Kinder gesund erhalten werden; folglich auch das Recht, sie von allen diesen Zwecken widerstreitenden Handlungen abzuhalten.

2. Sie *moralisch* zu erziehen, d. h., ihre sittliche Vernunft auszubilden, ihre Erkenntnisskräfte zu vervollkommnen, besonders den Willen

in Hinsicht auf Moralität, folglich auch das Recht, Strafen zu gebrauchen.

3. Sie *pragmatisch* zu erziehen, d. h., sie durch Unterricht zu allerley nützlichen Zwecken geschickt zu machen.

4. Die Rechte der Kinder zu schützen.

§. 212.

Wozu die Eltern in Ansehung ihrer Kinder nicht berechtiget sind.

Da die Kinder Zwecke sind, so können sie auf keinen Fall als Sache angesehen werden. Es haben daher die Eltern kein Recht;

1. das Leben, oder die Gesundheit ihrer Kinder zu zerstören;

2. sie der Gefahr des Todes durch Weglegung Preis zu geben;

3. sie zu veräussern, oder unbedingten der Sittlichkeit widersprechenden Gehorsam von ihnen zu fordern;

4. sie zur Ehe, oder sonst zu einer unwiderruflichen Standeswahl zu zwingen;

5. sie des blossen Eigennutzes wegen zu Arbeiten zu zwingen, oder dasjenige, was die Kinder rechtlich erworben haben, sich zuzuwenden; kein Recht

6. die Erziehungskosten zurückzufordern; denn das Kind im unbehilflichen Zustande zu erziehen, ist Zwangspflicht der Eltern.

§. 213.

Rechte der Kinder gegen ihre Eltern.

Die Kinder find Zwecke; fie haben alfo

1. das Recht zu verlangen, als folche von ihren Eltern behandelt zu werden.

2. Haben die Kinder ein Eigenthum, fo haben fie auch in Anfehung der Eltern die allemal damit verknüpften Rechte.

3. Wie fich der Verftand, die Vernunft, und die freye Willkühr allmählich entwickelt, mufs ihnen felbft zur Beförderung diefer Entwickelung, und zur Angewöhnung der Selbftbeherrfchung ftuffenweife mehr Freyheit zu handeln verftattet werden.

§. 214.

Wann hört die elterliche Gewalt auf?

Sie höret auf, wenn die Kinder fich felbft fortzubringen und zu leiten im Stande find, zur Zeit der Volljährigkeit, die aber nur aus der Erfahrung beftimmt werden kann. Aber auch zur Zeit der noch nicht erreichten Volljährigkeit, kann die Macht der Eltern entweder ruhen, oder wohl auch ganz erlöfchen. Nämlich:

1. Bey einem Unvermögen der Eltern, die Erziehung felbft gut zu beforgen, können fie felbe, jedoch mit der unveräufserlichen Verbindlichkeit der Auswahl und Auffícht, zum Theil auch wohl gänzlich Stellvertretern überlafsen.

2. Bey einer Trennung der Ehe mufs die Abtheilung der Erziehung auf die den Kindern un-

nachtheiligste Weise geschehen. Am zweckmässigsten ist in diesem Falle die Töchter und noch der ersten Pflege bedürftigen Kinder der Mutter, die übrigen der Sorge des Vaters zu überlassen.

3. Nach dem Tode des einen Gatten fällt das Erziehungsrecht ganz auf den überlebenden Theil.

4. Wo der Vater ungewiss ist, wie meistens bey unehlichen Kindern, auf die Mutter.

5. Werden Kinder von ihren Eltern offenbar ganz verwahrloset, oder werden sie verwaist, so kann jeder Fähige Pflegevater oder Vormund werden, und hat das Recht, die Erziehungskosten aus dem Vermögen der Eltern zu schöpfen.

§. 215.

Vormund. Pflegevater. Pflegemutter. Pfleglinge. Mündel. Vormundschaft.

Wer die Pflicht, fremde Kinder zu erziehen, übernimmt, heisst *Vormund*, (tutor) oder *Pflegevater*, *Pflegemutter*, da und dort *Gerhab*, und die Kinder heissen *Pfleglinge*, *Mündel*. Der Vormund vertritt die Stelle der Eltern, und hat in so weit auch die Rechte derselben.

Drittes Hauptstück.

Von den Rechten zwischen Herrn und Diener.

§. 216.

Dienstverhältniss zwischen Herrn und Diener; — keine eigentliche Gesellschaft.

Eine Verbindung zweyer oder mehrerer Menschen, worinn der Eine sich verpflichtet, dem Andern gegen einen gewissen Lohn, zu dienen, ist ein *dienstherrliches Verhältniss*, ein blosser Vertrag, also keine *eigentliche Gesellschaft*; denn jede Gesellschaft muss einen gemeinschaftlichen Zweck haben, und in diesem Verhältnisse beabsichtiget der Herr *Dienste*, der Diener den *Lohn*; also jedes einen andern Zweck. Der, welcher das Recht hat, von dem Andern Dienste zu fordern, heisst der *Herr* (herus); diejenigen, welche die geforderten Dienste zu leisten verpflichtet sind, heissen *Diener*.

Der Diener verpflichtet sich entweder unbedingt, d. i., auf Lebenszeit zu allen Diensten, deren er fähig ist, oder nur bedingt auf eine bestimmte Zeit zu gewissen bestimmten Diensten; und im letztern Falle sind die Dienste entweder durch einen allgemeinen Begriff, oder durch besondere Benennung der einzelnen Dienste bestimmt.

Wenn der Diener ſich dem Herrn ohne Einſchränkung zu allen Dienſten verpflichtet, deren er fähig iſt, ſo iſt es dem Belieben des Herrn überlaſſen, zu beſtimmen, was er thun ſoll; d. h., der Herr hat das Recht, alles von ſeinem Diener beliebig zu fordern, was dieſer leiſten kann und darf, und von ihm dieſe Handlungen zu erzwingen; denn der Diener hat ihm dieſes durch einen Vertrag verſprochen. — Aber ein *unbedingtes und völlig uneingeſchränktes Zwangsrecht* kann doch der Herr niemals gegen den Diener erhalten; denn dieſer hat unverlierbare Rechte als Menſch, die er in einem Vertrage nie veräuſſern kann.

Daher kann kein Herr das Recht haben:

1. den Diener als bloſſe Sache, wie ſein Eigenthum zu behandeln, alſo ihn beliebig zu mishandeln, ihn zu Handlungen zu nöthigen, die offenbar ſeiner Geſundheit ſchädlich ſind, oder ihn gar beliebig zu tödten, ſeine Perſon zu verkaufen, zu vertauſchen u. ſ. w.

2. Den Diener unbedingt zu regieren, von ihm Handlungen zu fordern, die ſeiner Pflicht widerſprechen, ihm überall kein Recht und keine Freyheit zuzugeſtehen.

§. 217.

Sklave.

Ein Diener, welcher als das Eigenthum des Herrn gedacht wird, heiſst *eigentlicher Sklave*.

§. 218.

Sklaverey ist allemal ein unrechtmässiger Zustand.

Da eine Person nie, weder mit, noch wider ihren Willen, des Andern Eigenthum oder blosse Sache werden kann, indem der Begriff der Persönlichkeit dem Begriffe des Eigenthums widerspricht, so kann die Sklaverey nie ein rechtmässiger Zustand seyn.

§. 219.

Leibeigenschaft. — Ist durch Vertrag gültig.

Ein Diener, welcher die Freyheit, sich wider des Herrns Willen von ihm zu trennen, auf Lebenszeit veräussert hat, ist ein *Leibeigener*. Da ein solcher ausser dem seine unverlierbaren Rechte beybehält, und Eigenthum besitzen kann, so bleibt er doch immer Selbstzweck, und ist seine Leibeigenschaft allerdings durch Vertrag rechtlich; indem jeder ein Recht zu allen den Handlungen hat, die Niemands Rechte verletzen.

§. 220.

F a m i l i e.

Das Rechtsverhältniss zwischen beyden Eltern und Kindern allein, oder mit Inbegriff des Gesindes nennet man ein *Haus*, eine *Familie*. In dieser hat jeder das Recht, von dem Andern das zu fordern, wozu er durch seinen Vertrag, durch sein Verhältniss, z. B., Eltern verpflichtet ist.

Die

Die Bestandtheile der *Familie* sind:

1. der Hausvater;
2. die Hausmutter;
3. die Kinder;
4. das Gesinde.

Viertes Hauptstück.

Von den Rechten und Verbindlichkeiten im Staate;

oder:

Natürliches Staatsrecht.

§. 221.

Staat.

Die Verbindung mehrerer Familien, die einen gewissen Strich Landes eigenthümlich besitzen, und bewohnen in der Absicht ihre Rechte unter einer höchsten Gewalt, und nach gemeinschaftlichen Gesetzen auszuüben, und gegen innere und äussere Angriffe zu schützen, heisst ein *Staat.* (civitas).

§. 222.

Materie und Form des Staats.

Die *Materie* des Staats macht ein Land oder ein Theil des Erdbodens, welchen mehrere Familien, die leicht mit einander in Gemeinschaft treten können, eigenthümlich bewohnen, aus. Die Vereinigung dieser Familien zum Staatszwecke, ist die *Form*.

§. 223.

Höchster und letzter Zweck des Staats.

Der letzte und höchste Zweck des Staats ist: Schutz der Rechte aller Einzelnen innerhalb der Grenzen des Staatsgebieths, und möglichste Beförderung der Ausübung der Rechte eines Jeden in demselben; oder:

Genuss der grösstmöglichsten Freyheit eines Jeden im Staatsgebiethe, unter gesetzlichen Schranken; oder:

Die Möglichkeit, einen Jeden durch öffentliche Zwangsmittel zu nöthigen, dass er sein Recht durch die Rechte aller Uibrigen einschränke, und alle Uibrigen zu zwingen, dass sie ein Gleiches in Ansehung ihrer Rechte durch die Rechte jedes Einzelnen thun.

§. 224.

Wie der Staatszweck erreicht wird.

Der Staatszweck kann nicht anders erreicht werden, als wenn eine Gewalt da ist, welche alle übrigen Kräfte im Staate, sowohl einzeln,

als zusammengenommen, übertrift; mithin *höchste Gewalt ist*.

§. 225.

Souveränität. — Majestät.

Die höchste Gewalt im Staate, heisst *Souveränität*, und das Recht zu derselben — *Majestät*.

Die physische oder moralische Person, welcher die Souveränität oder Majestät zukommt, heisst *Souverain*, und *Regent*.

Die Glieder des Staats, welche nicht der Souverain sind, heissen *Unterthanen* (subditi).

§. 226.

Staatsbürger und Unterthan.

In wie fern die einzelnen Glieder eines Staats als Personen gedacht werden, welche sich zum Staatszwecke, und über dessen Mittel vereinigen, werden sie *Staatsbürger* (cives) genannt; in wie fern sie aber im Verhältnisse zur höchsten Gewalt stehen, heissen sie *Unterthanen*. Der Souverain ist zwar Staatsbürger, aber nicht Unterthan.

§. 227.

Hauptunterschiede der Staaten in Ansehung der Regierungsform.

Der Souverain ist entweder eine *physische* einzelne, oder eine *moralische* Person, die aus mehreren Individuen besteht. Im erstern Falle ist der Staat eine *Monarchie* (*ein Reich*), im an-

dern eine *Republik* (*Freyſtaat*); und zwar eine *Ariſtocratie*, wenn einige Perſonen oder Geſchlechter als die Vornehmſten, hingegen eine *Democratie*, wenn alle Mitglieder des Staates, oder wenigſtens alle Häupter den Souverain zuſammen vorſtellen.

§. 228.

Die Monarchie, Ariſtocratie und Democratie können unumſchränkt, oder eingeſchränkt ſeyn.

Ein uneingeſchränkter Regent heiſst ein ſolcher, deſſen bloſſen Belieben es überlaſſen iſt, den ſouverainen Willen unabhängig von allen Andern zu beſtimmen; deſſen Wille alſo, ſobald er nur überhaupt unter die Rechtsform paſst, unbedingt für den ſouverainen Willen gelten muſs; — — alſo nicht ein ſolcher, welcher an keine, auch nicht die natürlichen Schranken der Souverainität, gebunden wäre.

Eine unumſchränkte Oberherrſchaft, oder Souverainität iſt eben ſo gut rechtlich möglich, als eine eingeſchränkte; denn die Stifter eines Staats haben das Recht, die Souverainität irgend einer Perſon zu übertragen. Folglich iſt es ein veräuſſerliches Recht. Dieſes können ſie aber Jedem, entweder ohne oder mit poſitiven Bedingungen übertragen.

§. 229.

Deſpot. — Deſpotie.

Ein *Monarch*, welcher mit der höchſten Gewalt ſeine Unterthanen wie Leibeigene behandelt, iſt ein *Deſpot*, und ein Reich, in welchem

eine ſolche Verfaſſung Statt findet, heiſst ein *deſpotiſches Reich* (regnum deſpoticum, herile), und ſeine Verfaſſung *Deſpotie*.

Deſpotie iſt nicht ſchlechterdings widerrechtlich; denn es hat Jedermann ein Recht, des Andern Leibeigener durch einen Vertrag zu werden. Wo alſo ein ſolcher Vertrag geſchloſſen worden iſt, da iſt die *Deſpotie* rechtlich. Da aber ein Fall nicht leicht denkbar iſt, in welchem ein ganzes Volk ſich ſo harten Bedingungen freywillig unterwerfen ſollte, ſo iſt zu präſumiren, daſs Deſpoten ihr Recht wohl nicht aus Urkunden beweiſen können.

§. 230.

Tyrann.

Wenn ein Monarch widerrechtlich den Deſpotismus ausübt, wird er *Tyrann*.

§. 231.

Erbmonarchie. — Wahlmonarchie.

Die *Monarchie* iſt eine *Erbmonarchie*, wenn der Monarch durch Erbfolge beſtimmt wird; und *Wahlmonarchie*, wenn er durch die freye Wahl der Reichsbürger beſtimmt wird. Die Rechtmäſsigkeit beyder muſs nach den beſondern Grundgeſetzen des Reichs beurtheilet werden, und was einmal darinn feſtgeſetzt iſt, darf von keiner Parthey einſeitig verändert werden.

§. 232.

Zwischenreich. — Anarchie.

Da in einem Wahlreiche die Wahl eine gewisse Zeit erfordert, ein Staat aber keine Unterbrechung der souverainen Gewalt zuläſst, so entstehet in einer solchen Monarchie, nach dem Abgange des Regenten, ein Zustand, in welchem noch kein Monarch wieder da ist, und ein Anderer während dieser Zeit, nach dem Grundvertrage, die Souverainitäts-Rechte verwaltet, der aber dieses Recht bis zur geschehenen Wahl des neuen Monarchen behält. Dieser Zustand des Reichs heiſst ein *Zwischenreich*, (interregnum). Wenn in dem Grundvertrage nicht bestimmet wäre, wer im Zwischenreiche Regent seyn sollte, so würde nach dem Abgange des Souverains, *Anarchie*; d. i., ein Mangel aller Regierung eintreten.

§. 233.

Erbmonarchie.

Wenn die Stifter des Staats darinn übereingekommen sind, daſs dem Monarchen die Majestät erblich übergeben werde, so ist es eine *Erbmonarchie*, und in derselben bestimmen die Grundgesetze entweder, daſs der Monarch die Regierung wie sein Eigenthumsrecht an Jedermann, oder an gewisse Personen überlassen dürfe, oder es ist die Erbfolge nicht dem Belieben des Monarchen überlassen, sondern im Grundvertrage bestimmt, wer succediren soll.

Erstere heissen *eigenthümliche*, oder *Patrimonialreiche*; letztere *nicht eigenthümliche*, oder *Usufruktualreiche*.

§. 234.

Aristocratie.

Wenn eine Gesellschaft Bürger, als die Vornehmsten, im Staate die Souverainitätsrechte verwaltet, so heisst der Staat eine *Aristocratie*.

Diese kann nun eine *Erbaristocratie* seyn, wenn nämlich gewissen Familien dieses Recht erblich verliehen ist; oder eine *Wahlaristocratie*, wenn die Stellen der abgehenden Glieder durch gesetzmässige Wahlen ersetzt werden; auch von Zeit zu Zeit. Die Gesellschaft dieser vornehmen Bürger, bey denen die höchste Gewalt ist, heisst der *souveraine*, oder *höchste Reichs- oder Staatsrath*; der wie der Monarch, beschränkt oder unumschränkt seyn kann, je nachdem es im Grundvertrage ausgemacht ist.

Der *souveraine Rath* ist als eine moralische Person, als ein Ganzes zu betrachten, das die Souverainität besitzt, aber nicht die einzelnen Glieder desselben für sich genommen. Jedes einzelne Rathsglied ist also Unterthan.

§. 235.

Democratie.

Diese ist da vorhanden, wo die höchste Gewalt, die Majestät, Souverainität, bey allen Reichsbürgern zusammengenommen, in wie fern sie eine moralische Person vorstellen, ist. Sie kann ebenfalls *unumschränkt*, oder *beschränkt* seyn; in *jener* haben alle Reichsbürger gleiche Rechte in den öffentlichen Reichsversammlungen, und der Bestimmung ihres Willens, ist durch keine äussere Anwendung eine Schranke gesetzt. In

der *beſchränkten Democratie* concurriren zur Gültigkeit des ſouverainen Willens gewiſſe andere Perſonen, die mehr Rechte, Vorrechte, als das ganze Volk haben. Jeder Einzelne iſt Unterthan, das ganze Volk Souverain, das ſeine Beamte hat, die ihm verantwortlich ſind, und ſich durch Repräſentanten in den Reichsverſammlungen vorſtellen läſst.

§. 236.

Urſprung der Staaten.

Es iſt nicht nur wahrſcheinlich, ſondern auch durch die Geſchichte gewiſs, daſs durch Gewalt freye Menſchen, Familien, und Völker gezwungen worden ſind, einem Andern ſich zu unterwerfen; aber eben ſo gewiſs iſt es auch, daſs Liebe, Hochachtung, Bewunderung der Verdienſte anderer ſchon beſtehenden Volkshäupter, Hoffnung eines beſſern Zuſtandes, Beyſpiele, Unglück die Menſchen bewogen haben, ſich freywillig, gutwillig wenigſtens, zu unterwerfen; ſo wie es auch unläugbar iſt, daſs ſich Menſchen aus Bedürfniſs, ſowohl phyſiſchem, als moraliſchem, in ein Ganzes vereiniget haben. Man kann alſo ſagen, die Staaten ſind durch Vereinigungs- Unterwerfungs- und Aufnehmungsverträge entſtanden.

§. 237.

Kann der Staat rechtlich aufgehoben werden?

Der Staat kann rechtlich durch nichts, als durch die einſtimmige Einwilligung aller ſeiner Glieder; wir ſagen *aller* aufgehoben werden; denn, wenn auch nur ein einziges Glied nicht

wollte, ſo wäre die Aufhebung des Staats widerrechtlich; weil da ein Vertrag einſeitig gebrochen würde. Da aber vorauszuſetzen iſt, daſs immer die Mehreſten den Staat wollen, weil in allen Menſchen ein hinreichender Grund liegt, denſelben zu begehren, ſo kann man in concreto behaupten, daſs der Staat überhaupt rechtlich nicht aufgehoben werden könne.

§. 238.

Was kann der Staat als myſtiſche Perſon von allen ſeinen Gliedern mit Recht fordern?

1. Er hat das Recht von jedem einzelnen Gliede mit Gewalt zu fordern, daſs es das allgemeine Staatsbeſte nach denjenigen Geſetzen befördere, durch welches es im Staatsvertrage verpflichtet iſt. Dieſes Geſetz aber iſt, daſs es von ſeinen Kräften ſo viel hergebe, als nöthig iſt, um durch ein proportionirliches Zuſammenſchieſsen eine Macht hervorzubringen, die da fähig iſt, jedes Hinderniſs der Ausübung der Rechte des Staats, oder ſeiner Mitglieder zu überwinden.

2. Er hat das Recht, von allen Staatsgliedern mit Gewalt zu fordern, daſs keines derſelben etwas thue, was dem Zwecke des Staates widerſpricht; z. B., keine Faktionen einrichte, keinen Tumult errege, keinen Aufſtand gegen die höchſte Gewalt ſich erlaube, keine Verrätherey begehe.

3. Er hat das Recht, von allen Gliedern mit Gewalt zu fordern, daſs jedes derſelben ſei-

ne Privatzwecke dem Staatsbeſten im Colliſionsfalle aufopfere.

4. Er hat das Recht zu verlangen, daſs kein Glied des Staats ein anderes Glied auf eine andere Art zwinge, als es in den Strafgeſetzen beſtimmt iſt.

Hiedurch ſind zugleich auch die Pflichten der einzelnen Staatsglieder angegeben, zu denen ſie gezwungen werden können.

§. 239.

Rechte der einzelnen Staatsglieder.

Dagegen haben die einzelnen Staatsglieder ein Recht von dem Staate zu fordern:

1. daſs er alle ihre Rechte innerhalb der Grenzen des Staatsgebieths mit ſeiner Macht, ſo viel es ihm möglich iſt, ſchütze.

2. Daſs er ſie nicht anders, als nach allgemeinen Geſetzen zwinge; d. i., nach Geſetzen, die jede Vernunft billigen muſs.

3. Daſs auf die Rechte aller einzelnen Glieder Rückſicht genommen werde.

§. 240.

Wozu der Staat nicht berechtiget iſt.

Dieſen Rechten der Staatsglieder zu folge kann kein Staat berechtiget ſeyn,

1. irgend ein Mitglied des Staats, wenn es auch das allergemeinſte wäre, auſſer dem Colliſionsfalle (§. 262.), dem Staatszwecke aufzuopfern, und es als bloſſes Mittel zu

demselben zu gebrauchen; denn er würde in diesem Falle seinem eigenen Zwecke, nämlich die Rechte eines Jeden, auch des Geringsten zu schützen, widersprechen.

2. Der Staat ist nicht berechtiget, die Freyheit irgend eines Mitgliedes mehr einzuschränken, als dasselbe sich im Civilvertrage selbst eingeschränkt hat.

3. Auch nicht die Mitglieder anders, als nach allgemeinen Gesetzen, und so weit es rechtlich möglich ist, zu zwingen.

4. Auch nicht die höchste Gewalt zu einem Andern, als zu dem Staatszwecke anzuwenden; denn nur zu diesem Gebrauche ist sie erschaffen worden.

§. 241.

In jedem Staate kann nur ein Souverain seyn.

In iedem Staate muss eine physische oder moralische Person die Mittel zum Staatszwecke bestimmen; denn es kann nur ein allgemeiner Wille und eine höchste Gewalt im Staate gedacht werden. Mehrere Souveraine in einem Staate würden eine Mehrheit des allgemeinen Willens und der höchsten Gewalt voraussetzen, welches absurd ist. Hieraus fliesset auch die *Untheilbarkeit* der *Souverainität*.

§. 242.

Jeder Souverain muss unabhängig seyn.

Der Souverain hat die höchste Gewalt; folglich darf keine Gewalt über ihn im Staate seyn;

weil sonst diejenige Gewalt, von welcher der Souverain abhienge, die höchste, d. i., Souverain seyn würde. Dem Souverain muss also im Staate alles unterworfen seyn; er selbst aber ist Niemanden, weder in, noch ausser dem Staate unterworfen, oder verantwortlich; indessen aber darf er doch Niemands Rechte verletzen; denn seine Unverantwortlichkeit beziehet sich nur auf die Mittel, welche zum Staatszwecke abzielen.

§. 243.

Jeder Souverain muss unwiderstehlich seyn.

Das ist, er muss *unverletzlich* und *heilig* (sanctus) seyn; d. h., Niemand im Staate darf ein Recht haben, sich seiner Gewalt zu widersetzen; denn, wenn Jemand dieses Recht hätte, so hätte er ein Recht zu einer grössern Gewalt, d. i., er wäre der Souverain, und nicht der, welchem er sich widersetzen dürfte.

§. 244.

Der Souverain ist als solcher nicht Unterthan der Gesetze.

Es ist ungeräumt zu sagen, der Souverain, qua talis, sey den Gesetzen unterthan; denn die Gesetze sind nichts, wenn sie nicht von einer Person verwaltet werden. Der Souverain würde also demjenigen Unterthan seyn müssen, welcher das Gesetz verwaltet, d. h., dem Souverain, und das ist so viel, als sagte man, die höchste Gewalt sollte der höchsten Gewalt Unterthan seyn, welches absurd ist. Denn der Begriff der Unterthanen beziehet sich allemal auf Etwas von ihm Verschiedenes, und setzt vor-

aus, dafs die höchfte Gewalt nicht im Unterthan, fondern in einem Andern fey, dem er unterworfen ift.

§. 245.

Der Souverain ift über alle Gefetze (ex lex.)

Der Wille des Souverain ift felbft Gefetz; es ift alfo unmöglich, dafs der Souverain Etwas wollen könne, das dem Zwecke des Staates widerfpricht. Sobald der Souverain etwas Anders will, fo hört der vorhergehende Wille auf Gefetz zu feyn, und fein neuer Wille wird Gefetz. Daher fteht der Souverain nicht unter dem Gefetze; er ift felbft das Gefetz, und über alle Gefetze, die fonft von irgend einer Perfon gegeben werden möchten, erhaben. (ex lex).

§. 246.

Majeftätsrechte. — Regalien.

Die Majeftätsrechte haben eine doppelte Anficht; entweder find fie folche, dafs ohne fie die Souverainität gar nicht gedacht werden kann, und da heiffen fie *wefentliche*, *nothwendige*, *urfprüngliche Majeftätsrechte*, oder fie find von der Art, dafs fie nicht wefentlich in dem Begriffe der Souverainität liegen, und man nennet fie *hinzugekommene*, *aufferwefentliche*, *zufällige Majeftätsrechte*, *Hoheiten*, oder *Regalien*.

§. 247.

Allgemeine Formel für alle Majestäts-Rechte.

Positiv: Jeder Souverain hat ein Recht, alles das zu thun, was in einer rechtlich möglichen Uibereinstimmung mit dem Staatszwecke gedacht werden kann.

Negativ: Kein Souverain hat ein Recht zu Etwas, das dem Staatszwecke widerspricht.

§. 248.

Grenze der Majestätsrechte im Allgemeinen.

Diese ist der Staatszweck, und wird im Allgemeinen durch folgende Regeln bestimmt.

Kein Souverain hat ein Recht;

1. die Rechte irgend eines Unterthans zu verletzen, sollte er auch dabey die Absicht haben, den Staatszweck dadurch in Andern zu befördern; denn er ist auch verpflichtet, jedes Einzelnen Rechte zu schützen;
2. kein Recht die Unterthanen beliebig; d. i., ohne Gesetze zu zwingen;
3. kein Recht mit Auswärtigen Unterhandlungen zu treiben, welche dem Staatszwecke entgegen sind.

§. 249.

Summarische Darstellung der Majestätsrechte.

Der Souverain hat vermöge seiner Einheit

1. Das Recht der gesetzgebenden Gewalt; und
2. das Recht mit Auswärtigen im Namen des Staats zu unterhandlen.

Vermöge seiner *Unabhängigkeit*

3. das Recht der oberrichterlichen Gewalt;
4. das Recht des Krieges und des Friedens.

Vermöge seiner *Unwiderstehlichkeit*

5. das Recht der ausübenden Gewalt gegen Einheimische;
6. das Recht der ausübenden Gewalt gegen Auswärtige.

§. 250.

Das Recht der gesetzgebenden Gewalt.

Das *Recht der gesetzgebenden Gewalt* (potestas legislatoria) ist das Recht durch seinen Willen zu bestimmen, was die Unterthanen zum Zwecke des Staats thun sollen. — Der Wille des Souverains, was wegen dem Staatszwecke von den Unterthanen geschehen soll, heisst ein *positives Gesetz*.

§. 251.

Das Recht des Staats mit Auswärtigen zu unterhandeln.

Dieses auswärtige Majestätsrecht erstrecket sich überhaupt auf Geschäfte, welche in einer möglichen Uibereinstimmung mit dem Staatszwecke gedacht werden können.

§. 252.

Das Recht der oberrichterlichen Gewalt.

Die *oberrichterliche Gewalt* (potestas civilis judiciaria) ist das einheimische Recht des Souverains, oberster Richter zu seyn, nämlich gültige Rechtsaussprüche zu thun, Sentenzen zu fällen, welche alle, die mit den Gliedern des Staats Rechtsstreitigkeiten haben, als gültig erkennen müssen, und von denen keine fernere Appellation Statt findet. Der Grund dieses Rechtes ist folgender: der Souverain soll die Rechte im Staatsgebiethe schützen. Dieses kann er aber nicht, wenn er sie nicht für Rechte erkennet. Folglich muss es ihm zukommen, in letzter Instanz zu richten, weil sonst seine Gewalt durch das Urtheil eines Andern bestimmet würde, er also nicht unabhängig wäre.

Die *oberrichterliche Gewalt* ist durch die vorhandenen Gesetze eingeschränkt, oder alle Rechtsaussprüche müssen sich auf schon vorhandene Gesetze gründen; denn sie besteht eben in der Subsumtion der einzelnen Fälle unter die vorhandenen Gesetze.

§. 253.

Das Recht des Krieges und des Friedens.

Dieses ist ein auswärtiges Majestätsrecht, in letzter Instanz zu beurtheilen, ob Krieg oder Friede, Bündnisse, Verträge, oder andere Verbindungen mit Auswärtigen geschlossen werden sollen; und über dieses sein Urtheil darf der Souverain von keinem menschlichen Gerichte zur Rechenschaft gezogen werden, weil sonst der Privatwille über den allgemeinen seyn würde.

§. 254.

Das Recht der ausübenden Gewalt gegen Einheimische.

Dieses einheimische, oder Domestikalrecht des Souverains, das man auch die vollziehende *Gewalt gegen Einheimische* (potestas executiva interna) nennt, ist das Recht, alles, was im Staate ist, nach den vorhandenen Gesetzen unwiderstehlich zu zwingen.

§. 255.

Das Recht der ausübenden Gewalt gegen Auswärtige.

Dieses auswärtige Recht gegen Auswärtige (potestas executiva externa) ist das Recht, die übernommenen Verbindlichkeiten gegen Fremde zu erfüllen, und die Rechte des Staats gegen äussere Feinde zu vertheidigen, auch die Auswärtigen zur Erfüllung ihrer Zwangspflichten gegen den Staat zu nöthigen.

§. 256.

Besondere in dem Rechte der positiven Gesetzgebung enthaltenen Rechte des Souverains.

In diesem Rechte sind insbesondere enthalten:

1. Die *Finanzgesetzgebung* (potestas legislatoria cameralis) nämlich das Recht, durch Gesetze zu bestimmen, wie die einzelnen Kräfte, welche zur Erzeugung der höchsten Ge-

walt nöthig ſind, zuſammen gebracht werden ſollen; wohin alſo das Recht gehört, die Steuern und Abgaben nach der Proportion der Rechte und Güter, welche in einem jeden geſchützt werden ſollen, für die einzelnen Glieder durch Geſetze zu beſtimmen (jus tributorum).

2. Die *Polizeygeſetzgebung* (poteſtas legislatoria politica) d. i., das Recht der Sicherheitsanſtalten, für die Rechte der Einzelnen, ſowohl im Staate, als auch des Staats, als eines Ganzen, gegen innere und äuſſere Feinde, gegen die Feindſelige Natur nicht minder, als gegen übelgeſinnte phyſiſche und moraliſche Perſonen, durch allgemeine Geſetze zu beſtimmen, folglich auch die Freyheit eines Jeden im Staate, ſoweit es zur Sicherheit der übrigen nöthig iſt, durch Geſetze einzuſchränken.

3. Die *Privatgeſetzgebung* (poteſtas legislatoria civilis), d. i., das Recht Geſetze zu geben, nach welchen die ſtreitigen Rechte der Staatsglieder beſtimmt, und entſchieden werden ſollen.

4. Die *Criminalgeſetzgebung* (poteſtas legislatoria criminalis), d. i., das Recht, die Zwangsmittel gegen Widerſpänſtige, und die Strafen für Verbrecher durch Geſetze zu beſtimmen.

5. Das *Recht, die Geſetze bekannt zu machen* (jus leges promulgandi); denn Niemand kann durch ein Geſetz verbunden werden, das er gar nicht kennet, nicht kennen kann, Geſetze müſſen alſo bekannt gemacht werden.

6. *Das Recht der Gesetzerklärung* (jus leges authentice interpretandi). Da der Sinn der Gesetze oft zweydeutig seyn kann, Niemand aber seinen Willen besser verstehet, als der Wollende selbst, so muss dem Souverain auch das Recht zukommen, den Sinn seiner Gesetze in streitigen Fällen näher zu bestimmen, um authentisch zu erklären.

7. *Das Recht, die bisherigen Gesetze abzuschaffen, und zu verändern* (jus leges tollendi), weil öfter eine Abänderung in den Mitteln zum Staatszwecke erfordert wird.

8. *Das Recht, Privilegien oder Dispensationen zu ertheilen*, (jus privilegiandi, dispensandi), wenn nur sonst dadurch die Rechte der Uibrigen nicht verletzet werden.

9. *Das Recht, durch Gesandte mit Auswärtigen zu handeln* (jus legatos mittendi), um für den Staat eben sowohl Verbindlichkeiten, als Rechte zu bewirken.

§. 257.

Besondere in dem Rechte der ausübenden Gewalt gegen Einheimische enthaltenen Rechte des Souverains.

In diesem Rechte sind enthalten:

1. *Das Recht der Oberaufsicht* (potestas inspectatoria) d. i., das Recht, darauf Acht zu geben, was gegen die Gesetze geschieht, und folglich öffentliche Anstalten hinzu zu treffen. — (geheime Gesellschaften).

2. Das Recht Perſonen anzunehmen, welche den Willen des Souverains ausführen, oder ſich untergeordnete Staatsorgane zu ſchaffen, bürgerliche Aemter einzurichten, Beamte anzuſtellen, ſie zu inſtruiren, (jus munerum civilium ſeu publicorum).

3. Das Recht eine gehörige Macht zu organiſiren, welcher der Souverain Befehle geben kann, um durch ſie ſeinen Willen im Staate zu erzwingen.

4. Jeden, durch untergeordnete Gewalten zu zwingen, daſs er ſich den öffentlichen Geſetzen unterwerfe.

5. Das Recht ſich derjenigen Perſonen, welche im Verdachte eines Verbrechens ſind, zu verſichern, und die gehörigen Anſtalten dazu zu treffen.

6. Das Recht, die richterlichen Ausſprüche zu vollſtrecken, die Privat-Polizey und Strafgeſetze mit Gewalt zu vollziehen.

Die höchſt ausübende Gewalt iſt jedoch allen den Schranken unterworfen, welche die rechtmäſſige Gewalt überhaupt begrenzen.

§. 258.

Beſondere in dem Rechte der ausübenden Gewalt gegen Auswärtige enthaltenen Rechte des Souverains.

Hierinn ſind enthalten:

1. das Recht, die Unterthanen zu zwingen, daſs ſie die rechtmäſſigen Verträge, welche der Souverain mit Auswärtigen ſchlieſst, anerkennen, und an ihnen Theile erfüllen.

2. Das Recht, Anſtalten zur Gegenwehr gegen äuſſere Feinde zu treffen, als Armeen zu organiſiren und zu unterhalten, Feſtungen anzulegen, u. ſ. w.

3. Das Recht, die Armeen in Bewegung zu ſetzen, und die zur Vertheidigung des Landes qualificirten Unterthanen zu nöthigen, daſs ſie ſeinen Willen gegen den Feind ausführen.

4. Das Recht, Frieden zu ſchlieſſen, im Nothfalle Rechte aufzuopfern, einen Theil des Staatsgebiethes abzutreten.

Die ausübende Gewalt gegen Auswärtige iſt theils durch den Zweck des Staats, theils durch die Rechte ſeiner Unterthanen, theils durch ſeine beſondern Verbindlichkeiten eingeſchränkt.

§. 259.

Uiber das Recht des Souverains zu ſtrafen.

Das *Recht zu ſtrafen* kommt dem Souverain vermöge *dem Rechte der vollziehenden oder ausübenden Gewalt* zu; und hiebey iſt zu bemerken:

1. Daſs der Souverain keine unnöthigen Strafgeſetze mache; daſs er

2. darüber wache, daſs nicht Schwärmerey, Aberglaube und Unwiſſenheit Handlungen zu Verbrechen machen, die keine ſind.

3. Das, was wirklich ſtrafwürdig iſt, muſs doch nicht zu einem gröſſern Verbrechen gemacht werden, als es wirklich iſt.

4. Unnöthig harte Strafen ſind ſowohl den Rechten der Menſchheit, als auch ſelbſt dem

letzten Zwecke der ſtrafenden Gerechtigkeit zuwider.

5. Die Strafen müſſen entweder Beſſerung des Verbrechers, oder ein abſchreckendes Beyſpiel, d. i., Warnung oder beydes zugleich zur Abſicht haben.

§. 260.

Beſondere Bemerkungen über die oberrichterliche Gewalt des Souverains.

1. Die oberrichterliche Gewalt muſs eben ſo ſehr auf die Sicherheit der Unſchuld vor ungegründeten Beſchuldigungen und verdienten Strafen, als auf die Entdeckung der Schuldigen ſehen.

2. Niemand darf ohne *gehörige Unterſuchung und hinlänglichen Beweis* verurtheilt werden.

3. Niemand darf *ungehört* verdammt, und Jedem muſs ſeine Vertheidigung möglichſt erleichtert werden.

4. So lange noch nicht Grund genug vorhanden iſt, Einen für ſchuldig zu halten, darf ihm auch nicht wie einem Miſſethäter begegnet werden.

5. Je gröſſer die Beſchuldigung iſt, deſto genauer muſs die Sache unterſucht werden.

6. Der Souverain kann in gewiſſen Fällen, auch bey gegründeten Beſchuldigungen die Unterſuchung einſtellen, bey auſſerordentlichen Umſtänden dieſelbe abkürzen; denn er hat ja das *Recht der Begnadigung*, vermöge welchem er auch die verdiente Strafe mildern, oder ganz nachlaſſen kann, wenn

es anders der Zweck des Staats zuläſst, und Niemands Rechte dabey gekränkt werden.

§. 261.

Von den Rechten des Souverains in Religions- und Kirchenſachen.

Aeuſſerſt wichtig in einem Staate iſt die Geſellſchaft, die *Gottesdienſt* zum Zwecke hat, die Religion. Sie hat Einfluſs auf die Denkungsart des Volkes, ſeine Sitten, ſeine Treue gegen den Regenten, und das Vaterland, auf ſeinen Eifer in Beobachtung der Geſetze, auf Beförderung der Tugend und Wahrheit. Ein ſo wichtiger Gegenſtand gehört alſo allerdings in die Sphäre des Souverains, und er hat als Geſetzgeber, als Oberrichter, als vollziehende und die höchſte Oberaufſicht habende Gewalt, das Recht

1. darauf zu ſehen, daſs nicht unter dem Vorwande der Religion Verbindungen entſtehen, oder Grundſätze ausgebreitet werden, die den ausgemachten Rechten des Staates nachtheilig ſind.

2. Das Recht, die in dem Staate rechtlich eingeführte Religion zu ſchützen, und ihre Diener ihrer Würde gemäſs zu behandeln, und von den Unterthanen und jedem Fremden, der ſich im Staate aufhält, mit Gewalt zu verlangen, daſs dieſer Religion und ihren Dienern nichts Widerrechtliches zugefügt werde, und man ihr und ihren Dienern mit derjenigen Achtung begegne, die eine ſo wichtige Sache erheiſcht.

3. Das Recht, auch andere Religionen im Staate zu dulden, wenn ſie ſich mit dem Staatszwecke

vertragen, und der rechtlich eingeführten keinen Abbruch thun.

4. Das Recht, auf die Reinerhaltung der wahren Lehre zu sehen, und alles zu beseitigen, was ihr schädlich werden könnte.

5. Das Recht darauf Acht zu haben, daſs die Kirche von den Bedingungen nicht abweiche, unter welchen sie ihre Rechte im Staate erlanget hat.

§. 262.

Das äusserste Recht des Souverains.

Dieses Recht ist das sogenannte jus eminens, *höchstes Regentenrecht*, kraft dessen ein Souverain, Etwas von den Kräften des Staates aufopfert, um das Uibrige zu erhalten; nicht etwa ein beschwerliches Glied des Staates, sondern wo man vielmehr einen oder etliche Unschuldige etwas leiden läſst, indem man dem Staate ein grösseres Uibel zuziehen würde, wenn man anders verfahren wollte.

Dieses Recht ist ein wesentliches Stück der obersten Gewalt, die nicht die oberste wäre, hätte sie dieses Recht nicht. Es ist ein *Nothrecht* des Souverains; kann also auch nur im äussersten Nothfalle ausgeübt werden.

Wird dieses Recht in Ansehung der *Person*, der Unterthanen ausgeübt, die äusserste Gewalt (potestas eminens), in Ansehung der Güter aber das Obereigenthum (dominium eminens). Die unschuldig leidenden Unterthanen müssen sobald als möglich, Ersatz bekommen, und schadlos gehalten werden, dieſs fordert die Gerechtigkeit.

Fünftes Hauptstück.

Von den Rechten und Verbindlichkeiten des Staats gegen Auswärtige.

oder:

Natürliches Völkerrecht.

§. 263.

Volk. — Völkerrecht.

Ein Staat heisst ein *Volk* (gens), in so fern er im Verhältnisse gegen Auswärtige betrachtet; diese mögen nun selbst Staaten, oder andere Personen seyn. Daher wird das Recht der Staaten gegen Fremde *Völkerrecht*, (jus gentium) genannt, welches das natürliche heisst, in wie fern dessen Inhalt durch den allgemeinen Begriff eines Volkes überhaupt bestimmt wird. In wie fern der Inhalt desselben durch willkührliche Uibereinkunft der Völker bestimmt ist, heisst das positive Völkerrecht, welches kein Theil der Philosophie ist.

§. 264.

Die formalen Rechte der Völker.

Da alle Völker moralische Personen sind, so müssen ihnen auch die *formalen Rechte* der *Persönlichkeit*, *Freyheit* und *Gleichheit* zukommen. So

wie alſo eine jede Perſon 1) vermöge ihrer Perſönlichkeit oder Selbſtſtändigkeit ein Recht hat, ſich Sachen zu ſubordiniren; 2) vermöge ihrer Freyheit das Recht, zufällige Rechte zu veräuſſern, und von Andern dergleichen zu erwerben, und endlich 3) vermöge ihrer Gleichheit das Recht, Beleidigungen mit rechtmäſſiger Gewalt zu hindern, ſo müſſen auch jedem Volke alle dieſe Rechte zugeſtanden werden.

§. 265.

Die urſprünglichen materialen Rechte eines Volkes.

Dieſe formalen Rechte wären aber nur Gedankenrechte, wenn nicht Materien da wären, auf welche ſie angewandt werden. Aber auch dieſe Anwendung wäre rechtlich nicht möglich, wenn nicht ein Volk ein *eigenes Territorium* und *ſeine Staatsverfaſſung* hätte.

Das *Territorialrecht*, d. i., das ausſchlieſſende Recht auf ſein Staatsgebieth; und das *ausſchlieſſende Recht auf ſeine Verfaſſung* ſind alſo die urſprünglichen Materialrechte eines Volks.

§. 266.

Welche Rechte begreift das Territorialrecht in ſich?

1. Das Recht, alle Theile des Staatsgebieths unzertrennlich beyſammen zu erhalten.
2. Das Recht, keine Handlungen auf demſelben zu verſtatten, die dem Staatszwecke, oder auch den poſitiven Geſetzen widerſprechen; folglich

3. das Recht, allen Fremden den Eingang zu verwehren, deren Gegenwart dem Staate gefährlich, oder dem Rechte der Einwohner, oder gar den Rechten des ganzen Staats nachtheilig ſeyn könnte.

4. Das Recht allen auf dem Staatsgebiethe ſich aufhaltenden Fremden, oder auch denen, welche keine Grundherren ſind, die Bedingungen vorzuſchreiben, welche ſie in ihren Handlungen auf dem Territorio beobachten ſollen, und unter denen ihm allein der Aufenthalt verſtattet werden ſoll.

§. 267.

Grenzen des Territorialrechts.

Aber das Territorialrecht kann ſich nicht ſo weit erſtrecken, daſs es die Völker berechtigen ſollte, fremdes Eigenthum, welches ſich durch einen Zufall auf ihrem Territorio befindet, ſich zuzueignen. Eben ſo wenig kann ſich das Territorialrecht ſo weit erſtrecken, jedem Fremden den Eingang oder Aufenthalt auf dem Territorio *ſchlechterdings*, d. i., *unbedingt* zu unterſagen; denn der Wille eines Volks, mit keinem Fremden Umgang zu haben, würde ſelbſt etwas Pflichtwidriges enthalten. Daher kann den Fremden der Aufenthalt auf dem Territorio nur bedingt verbothen werden, in wie fern er ſich nämlich mit dem Staatszwecke nicht verträgt, welches der Souverain zu beſtimmen hat.

§. 268.

Rechte, die in dem ausſchlieſſenden Rechte eines Volks auf ſeine Verfaſſung begriffen ſind.

Auswärtige können von der Verfaſſung eines andern Volks nichts verlangen, als daſs ſie rechtlich, d. h., daſs ſie nichts enthalten, was ihren Rechten widerſpricht. Denn ſobald ſich die Verfaſſung eines Volks ſo ankündigte, daſs ſie offenbar auf Angriff der Rechte Anderer abzielte, ſo würden Andere natürlicher Weiſe ein Recht haben, gegen ſie Gewalt zu gebrauchen; denn es würde gar keine rechtliche Verfaſſung ſeyn. Hieraus folget alſo:

1. daſs weder ein anderes Volk, noch ſonſt ein Fremder ein urſprüngliches Recht haben könne; *a)* das Staatsgebieth eines Volks wider deſſen Willen in Beſitz zu nehmen, es zu verändern, oder auf demſelben Handlungen wider die Geſetze des Staats zu begehen; *b)* die rechtliche Verfaſſung eines Staats zu zerſtören, oder beliebig zu verändern, oder auf demſelben Handlungen wider die Geſetze des Staats zu begehen.

2. Daſs jeder Fremde die Zwangspflicht habe; *a)* das Territorium eines Volkes nicht zu verletzen; *b)* ſich aller Handlungen zu enthalten, wodurch das Recht eines Volkes auf ſeine Verfaſſung verletzt werden könnte, alſo jedes Volk im ungeſtörten Beſitze derſelben zu laſſen.

§. 269.

Die äussere Freyheit eines Volks.

Diese besteht in dem Rechte einen und von allem äussern Zwange unabhängigen Gebrauch von allen Staatskräften zu machen, also Sicherheits-Anstalten zu treffen, Festungen zu bauen, Armeen zu erschaffen, Landstrassen, Canäle anzulegen, u. d. gl., mit einem Worte seine innere und äussere Kräfte anzuwenden.

§. 270.

Gleichheit der Völker.

Die Gleichheit der Völker besteht darinn, dass sie ihre Rechte wechselseitig einschränken. Vermöge der Gleichheit muss also jedes Volk das ursprüngliche Recht haben, seine Rechte von dem Andern, wenn es dieselben verletzen sollte, nach Rechtsgesetzen zu erzwingen.

§. 271.

Wann ein Volk das Recht habe, das Andere zu zwingen.

Wenn ein Volk das Andere beleidiget hat, oder gegenwärtig beleidiget, oder es zu beleidigen im Begriffe ist.

§. 272.

Entstehen der Kriege unter Völkern. Eintheilung des Krieges.

Kriege unter Völkern entstehen, wenn sie ihrer Rechte wegen in Streit gerathen: und jedes sein vermeintes Recht mit Gewalt durchsetzen will.

Der Krieg ist entweder *öffentlicher*, oder *Privatkrieg*, oder ein *vermischter Krieg*.

Oeffentlich ist er, wenn eine ganze Nation mit der andern ganzen Nation Krieg führet.

Privat ist er, wenn nur ein Theil einer Nation mit einem Theile der andern Nation verwickelt ist.

Vermischt ist er, wenn ein Theil einer Nation mit einer ganzen Nation thätlich streitet.

(*Uibrigens siehe vom Kriege im Gesellschaftsrechte nach*).

§. 273.

Das Gesandtschaftsrecht.

Weil weder die ganze Nation, noch ihre Häupter immer beysammen seyn können, wenn ihr Interesse gewisse Unterhandlungen erfordert, so haben sie das Recht, *Gesandte* an einander zu schicken; so heissen nämlich Personen, die in öffentlichen, oder auf den ganzen Staat sich beziehenden Angelegenheiten von einem Volke an das Andere geschickt werden.

Die gehörigen Rechte ſind:

1. Jedem Volke ſtehet es frey, ob es Geſandte von einem andern Volke annehmen will, oder nicht, folglich auch unter welchen Bedingungen es ſelbe annehmen will.

2. Auſſer dem Rechte der *Sicherheit und Unverletzlichkeit* muſs dem Geſandten noch eine beſondere Unabhängigkeit zugeſtanden werden; beydes aus dem Grunde, weil er ſonſt gehindert ſeyn würde, ſein Geſchäft zweckmäſſig auszuführen. Doch aber kann ihm nicht *alles* im fremden Staate erlaubt ſeyn, wenn ihn gleich Niemand Anderer, als ſein Oberer beſtrafen darf.

§. 274.

Von Verträgen und Bündniſſen unter Völkern.

Die Verträge der Völker heiſſen öffentliche Verträge, nicht aber blos diejenigen, die eine ganze Nation mit einer Andern eingehet, ſondern auch jene heiſſen ſo, welche die Regenten kraft der oberſten Gewalt, mit andern Regenten oder Völkern ſchlieſſen; deſsgleichen diejenigen, ſo ein Theil einer Nation, mit einem Theile der andern Nation ſchlieſſet.

Unterſcheiden muſs man von den öffentlichen Verträgen die Verſprechen (ſponſiones), ſo Mitglieder des Staats, ohne dazu berechtiget zu ſeyn, für den ganzen Staat thun.

Diese Versprechen erhalten erst dann die Kraft eines Vertrages, wenn sie von der Natur (?) genehmiget und bestättiget worden sind.

Bündnisse sind Verträge, wo sich zu einer gesellschaftlichen Absicht Völker verbinden.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Wenzel, Gottfried Immanuel,

Vollständiger Lehrbegriff der gesammten Philosophie

Bd.: 3

Linz 1804

Ph.u. 544-3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047315-1